

ALTORIENTALISCHE SYMBOLIK

VON

HUGO PRINZ

PREISGEKRÖNT VON DER KÖNIGLICH PREUSSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN



KARL CURTIUS
BERLIN

Altorientalische Symbolik

von

Hugo Prinz

Preisgekrönt von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften



Verlag von Karl Curtius in Berlin
1915



Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Eduard Meyer

zum sechzigjährigen Geburtstag

in herzlicher Verehrung und
Dankbarkeit

Dem vorliegenden Werke ein Geleitwort mit auf den Weg zu geben, ist mir nicht nur eine Freude, sondern fast eine Pflicht. Denn aufs engste bin ich mit seiner Entstehung und seinen Schicksalen verbunden. Wie reiche Aufschlüsse aus den Symbolen auf den Denkmälern des alten Orients, vor allem aus den in jener Zeit nur ganz dilettantisch behandelten und oft kaum beachteten Siegelzylindern und Gemmen sowohl für die Kultur und Religion der einzelnen Völker, wie für ihre Beziehungen untereinander und damit für die Geschichte der altorientalischen Welt überhaupt gewonnen werden könnten, war mir früh zum Bewußtsein gekommen, und als ich in jungen Jahren eine große Arbeit über die semitischen Götter plante und dabei die Schätze des British Museum kennen lernte (1877), habe ich angefangen, dafür zu sammeln. Es ist gut, daß daraus nichts geworden ist; denn nicht nur war damals die Forschung noch kaum genügend vorgedrungen, um hier gesicherte Ergebnisse zu versprechen, sondern vor allem fehlte mir durchaus die für eine solche Arbeit unentbehrliche archäologische Schulung.

Aber im Auge behalten habe ich den Gegenstand stets; und seine Bedeutung machte sich in stets steigendem Maße geltend, wenn auch eine wissenschaftliche Bearbeitung noch immer auf sich warten ließ. So habe ich, als im Jahre 1906 die Kgl. preußische Akademie der Wissenschaften eine Preisaufgabe aus dem Gebiete der historischen oder philologischen Wissenschaften zu stellen hatte, die Zustimmung sowohl der näheren Fachgenossen, wie der philosophisch-historischen Klasse für den Vorschlag gefunden, dieses Thema zu wählen. Die Preisaufgabe lautet:

„Es sollen die Typen und Symbole der altorientalischen Kunst kritisch untersucht und ihre Verbreitung in Vorderasien und im Bereiche der mykenischen und der phönikischen Kunst verfolgt werden."

„Eine Beschränkung auf eine Anzahl der wichtigsten Symbole (z. B. geflügelte Sonnenscheibe, Sonne und Mond, Henkelkreuz, gekrönte Gottheiten, Sphinx, Greif und die zahlreichen anderen Mischwesen und Flügelgestalten, Gottheiten, die auf Bergen oder Tieren stehen, wappenartige Anordnung von Tieren, nackte und bekleidete Göttin u. ä.) ist zulässig. Auch wird eine erschöpfende Sammlung alles in den Museen zerstreuten Materials nicht gefordert, wohl aber eine kritische Sichtung und Ordnung der wichtigsten Denkmäler, bei der die Umgestaltungen und die Verbreitung der Typen dargelegt, die Frage, welche Bedeutung sie bei den einzelnen Völkern gehabt haben, geprüft und ihr Ursprung nach Möglichkeit aufgehellt werden soll."

Hugo Prinz hat die Bearbeitung der Aufgabe übernommen, und in der Leibnizsitzung des Jahres 1909 konnte ihm der Preis zuerkannt werden. Die Beurteilung seiner Arbeit lautet:

„Die Arbeit hat die Aufgabe zunächst in ihrem ganzen Umfange zu lösen beabsichtigt, ist aber damit in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht zum Abschluß gelangt, so daß nur ein Teil der ursprünglich geplanten Kapitel vorgelegt werden konnte. Den Grundstock der Arbeit bilden umfassende, systematisch geordnete Kataloge der Fabeltiere, der Astralsymbole, der Gottheiten auf Tieren, der Gottheiten oder Dämonen als Tierbezwinger, für die das umfangreiche und weit zerstreute, bisher publizierte Material aus Babylonien und Assyrien, Persien, Syrien und Phönikien, Kleinasien (einschließlich der Chetiter) und Zypern, sowie dem kretisch-mykenischen Gebiet vollständig ausgenutzt ist, ebenso die reichen Sammlungen der Berliner Museen; auch das ägyptische Material ist in weitem Umfange herangezogen. Diese Kataloge sind umsichtig und mit besonnener Kritik angelegt und sehr übersichtlich geordnet; sie suchen überall eine gesicherte chronologische Grundlage zu gewinnen, wofür in Babylonien die datierten Siegelabdrücke auf Tafeln möglichst erschöpfend verwendet sind, und gewähren zugleich einen Einblick in die innere Entwicklung der Typen und ihrer Variationen und Umgestaltungen.

Von dem zugehörigen Text liegt vollständig ausgearbeitet das zweite Kapitel (Astralsymbole, d. i. Sonne nebst geflügelter Sonnenscheibe, Mond und Stern) und größtenteils das erste Kapitel (Fabeltiere, d. i. Sphinx, die verschiedenen Typen des Greifen, Stiermensch) vor. Diese Kapitel zeigen eine volle Beherrschung des Materials und ein besonnenes und in der Regel zutreffendes Urteil; zahlreiche wichtige Einzelergebnisse sind gewonnen und die Bedeutung und Entwicklungsgeschichte der einzelnen Typen ganz wesentlich geklärt, ihre Verbreitung und die daraus sich ergebenden geschichtlichen Folgen aufgehellt, einzelne Monumente neu und richtig gedeutet. So hat die Arbeit die wissenschaftliche Bearbeitung der ebenso verwickelten wie geschichtlich bedeutsamen Probleme, die an diese Symbole anknüpfen, für zwei besonders wichtige Abschnitte durchgeführt und zugleich für die weitere Forschung auf diesem Gebiete eine gesicherte Grundlage geschaffen.

Damit ist die Absicht der Preisaufgabe im wesentlichen erfüllt. Da bei Stellung derselben eine nur teilweise Bearbeitung des umfangreichen Themas ausdrücklich für zulässig erklärt war, und auch das Reglement für die akademischen Preiserteilungen (§ 4, 4) die Krönung einer Preisschrift gestattet, welche die gestellte Aufgabe nur teilweise löst, im übrigen aber preisfähig erscheint, so erkennt die Akademie dem Verfasser der Arbeit mit dem Motto ‚Man muß das Unmögliche wollen usw.' den vollen Preis zu, mit der Maßgabe, daß für die Drucklegung (§ 6 des Reglements) zunächst nur das zweite Kapitel in Aussicht genommen wird."

Für die Drucklegung hat der Verfasser seine Arbeit nach allen Richtungen erweitert und vertieft.

Von wesentlicher Bedeutung dafür war, daß inzwischen die großen Materialsammlungen von Ward und von Delaporte erschienen, die in das Manuskript eingearbeitet werden mußten, wie denn auch sonst das gesteigerte Interesse an dem Gegenstand in den letzten Jahren nicht wenige Arbeiten auf diesem Gebiete hervorgerufen hat. Außerdem war es ratsam, wenngleich die Astralsymbole den Mittelpunkt der Veröffentlichung bilden sollten, doch auch die Hauptergebnisse der übrigen Abschnitte nach Möglichkeit in das Manuskript einzufügen, um so wenigstens zu einem gewissen Abschluß zu gelangen und dadurch zugleich für die Zukunft die Freiheit für andere Arbeiten zu gewinnen, die dem Verfasser nicht minder am Herzen liegen.

Trotzdem würde das Werk beträchtlich früher erschienen sein, wenn nicht eine Unterbrechung dazwischen gekommen wäre, für die ich gleichfalls die Verantwortung trage. Es war dringend notwendig geworden, zu den Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft in Babylon und Assur einen Gelehrten hinauszuschicken, der die gewaltige Masse der Kleinfunde (Terrakotten, Siegelzylinder, Keramik) an Ort und Stelle studierte und ihre wissenschaftliche Bearbeitung vorbereitete. Für diese Aufgabe war niemand besser vorbereitet als Hugo Prinz; und er hat sie, als sie ihm übertragen wurde, im Jahre 1912 in vortrefflicher Weise durchgeführt und wird von der Bearbeitung der einzelnen Fundgruppen demnächst den ersten Teil vorlegen können.

Dadurch ist freilich der Abschluß seines Werkes über die Symbolik um zwei weitere Jahre verzögert, und die Fertigstellung lange geplanter Arbeiten auf dem Gebiete der griechischen und römischen Geschichte ist dadurch noch weiter zurückgeschoben worden. Um so mehr, glaube ich, müssen wir ihm Dank wissen, daß er im Interesse der Wissenschaft diese schwere und entsagungsvolle Arbeit übernommen hat.

Was nun das vorliegende Werk angeht, so muß es für sich selbst sprechen, und ich enthalte mich jeder weiteren Ausführung über die umfassenden Kenntnisse, die Sorgfalt und die umsichtige Methode der Arbeit. Nur das darf ich zum Schluß noch aussprechen, daß ich dem Werke, dessen Entstehen und Wachsen ich verfolgen konnte, auf allen Gebieten, die in beiden Bänden behandelt sind, reiche Belehrung und vielfache neue Aufschlüsse verdanke, und daß ich es als eine Arbeit, die in ein großes Gebiet der Altertumswissenschaft Ordnung und Licht bringt und unser Wissen ganz wesentlich erweitert, aufs freudigste begrüße.

Berlin-Lichterfelde, 6. Juni 1914.

Eduard Meyer.

Die Gliederung des Stoffes in 1. eine Materialsammlung, 2. eine formale und 3. eine inhaltliche Behandlung, ergab sich mit Ausnahme von Kapitel I für sämtliche Kapitel von selbst, nur so war es möglich, des riesigen Materials Herr zu werden. Die Materialsammlung ist rein formal nach Sonne, Mond und Stern und ihren Kombinationen geschieden worden, in den einzelnen Teilen sind dann wieder die inhaltlich zusammengehörigen Darstellungen in chronologischer Folge zusammengefaßt worden. Die Beschreibungen in der Materialsammlung sind so knapp wie möglich gehalten, da ich keinen Museumskatalog zu geben beabsichtige. Die Legenden auf Siegelzylindern sind nur dann aufgeführt, wenn es sich um unpublizierte Stücke der Berliner Sammlung handelt, sonst sind nur die erklärenden Beischriften mitgeteilt worden, da sie allein für die Interpretation von Wert sind (vgl. dazu S. 55, Anm. 5).

Für die altbabylonische religiöse Kunst und Ikonographie sind die Siegelzylinder unser wichtigstes und in vielen Fällen einziges Material. Zeitlich lassen sie sich folgenden Perioden zuteilen: 1. Archaische Periode, ca. 3000—2800 v. Chr. Geb., 2. Sargonidenzeit, ca. 2800—2600 v. Chr. Geb., 3. Nachsargonische Periode, ca. 2600—2450 v. Chr. Geb., 4. Dynastie von Ur, ca. 2450—2350 v. Chr. Geb., 5. Hammurapidynastie, 2225—1926 v. Chr. Geb. In eine dieser Epochen läßt sich auf Grund unserer heutigen Kenntnisse fast jeder altbabylonische Siegelzylinder einreihen. Um den Stil und die Typenreihen dieser einzelnen Epochen kennen zu lernen, muß man von den auf datierten Tontafeln abgerollten Siegelzylindern, wie sie sich seit der Lugal-anda-Zeit nachweisen lassen, ausgehen. Nur auf diese Weise gelangt man zu sicheren Kriterien. Zu diesem Zweck habe ich seinerzeit die ganze Berliner Tontafelsammlung durchgearbeitet. Daneben kommen dann auch noch natürlich die Siegelzylinder mit datierten Legenden in Betracht, von denen letzthin Delaporte in seinem „Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale" S. XXIVff. eine Liste aufgestellt hat. Auf Grund dieser Voraussetzungen sind meine Datierungen im Texte gegeben.

Herangezogen für meine Forschungen habe ich das ganze bisher veröffentlichte Material und die außerordentlich reichhaltige, zum größten Teil noch unveröffentlichte Sammlung der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin. Aus letzterer habe ich in erster Linie auch das Abbildungsmaterial geschöpft, wobei sämtliche Siegelzylinder nach Abrollungen in Originalgröße gegeben werden, während die publizierten Siegelzylinderabrollungen auf Tontafeln nach Zeichnungen von Herrn Rexhausen unter meiner Aufsicht angefertigt sind. Von Herrn Rexhausen stammen auch die Zeichnungen der ägyptischen Originale aus der Ägyptischen Sammlung der Königlichen Museen zu Berlin.

Von Zeichnungen habe ich im übrigen nur Gebrauch gemacht, wenn sich

eine gute, klare Photographie des betreffenden Gegenstandes nicht ermöglichen ließ, so z. B. bei dem Terrakottarelief Taf. XIV 3, da eine noch so getreue Zeichnung häufig genug den Stilcharakter nicht genau hervortreten läßt. Das gilt in hervorragendem Maße von den Abbildungen in dem Werk von W. H. Ward, Seal cylinders of Western Asia (Washington 1910), dessen Benutzung für alle ikonographischen und archäologischen Untersuchungen nur dem Fachmann möglich ist, der die Fehlerquellen übersehen kann. Nur weil dieses Buch leicht und bequem zur Hand ist und ein großes, zum Teil sonst noch unpubliziertes Material in sich vereinigt, habe ich es ständig zitiert.

Für die genaue Bestimmung altbabylonischer Götterfiguren wird man daher immer von Originalen oder guten photographischen Reproduktionen ausgehen müssen. Aber auch vor der Verwendung minderwertiger Siegelzylinder, die es jederzeit gegeben hat, muß man sich hüten. Nur wirklich gut gearbeitete Siegelzylinder lassen die Attribute klar hervortreten (vgl. z. B. die Keule als Rangzeichen des Išum S. 130), und auch selbst sie geben nicht alles, so lassen sich die Mohnstengel der Ištar nur auf Grund des Anubaninireliefs (vgl. dazu S. 143) wirklich auf den Siegelzylinderdarstellungen wieder erkennen.

Eine andere crux sind die gefälschten Siegelzylinder, von denen es mehr als genug und darunter trefflich gearbeitete gibt. Wer einmal im Orient, in Bagdad, Mossul oder Aleppo gewesen ist, wird ein Lied davon singen können. Leider sind auch die Herausgeber neuerer Siegelzylinderpublikationen hier nicht immer mit der nötigen Akribie verfahren, so ist in der von Ward besorgten Ausgabe der Siegelzylindersammlung von Pierpont Morgan ein großer Teil gefälscht, so, um nur einige Beispiele herauszugreifen, pl. I 4 und 5, pl. II 7, 8, 10—12, pl. III 13—16, pl. IV 17, 19, 20, pl. V 27, pl. VI 32—34, pl. VII 38 und 43, pl. VIII 44—47 und 50, pl. IX 57—59, pl. XI 69, pl. XII 79—82, pl. XIII 84 und 85. Ähnliches läßt sich auch für andere Publikationen nachweisen. Für die Forschung sind derartige Fälschungen natürlich völlig wertlos, auch wenn sie in ihren einzelnen Teilen auf Originale zurückgehen.

Es bleibt mir noch die angenehme Pflicht des Dankes. Herrn Geheimrat Erman (Berlin) und Herrn Geheimrat Delitzsch (Berlin) danke ich für die große Liebenswürdigkeit, mit der sie mir die Schätze der ihnen unterstehenden Sammlungen der Königlichen Museen zu Berlin zur Verfügung gestellt haben. Herr Geheimrat Erman hat mir auch die Benutzung der Sammlungen für das ägyptische Wörterbuch gestattet. Mit Rat und Tat haben mir jederzeit die Herren Professor Heinrich Schäfer (Berlin), Hermann Ranke (Heidelberg), Arthur Ungnad (Jena), Dr. Georg Möller (Berlin), Dr. Max Burchardt (Berlin) und Dr. Heinrich Grapow (Berlin) beigestanden. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlichst gedankt. Herrn Dr. A. Jolles (Berlin) verdanke ich die Kenntnis der in der Einleitung ausgesprochenen Gedanken, er hat mich auch

mit der Literatur darüber bekannt gemacht. Herrn Professor Dr. Sarre (Berlin) danke ich für die Publikationserlaubnis der auf Taf. XV 1 publizierten Terrakottawagenbrüstung. Die Deutsche Orientgesellschaft hat mir gütigst das Klischee für den Thron aus Assur (Abb. Taf. XV 2) zur Verfügung gestellt. Herrn Geheimrat Milkau (Breslau) danke ich für die Liebenswürdigkeit, mit der er alle meine Wünsche betreffs Bücheranschaffung erfüllt hat. Der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften danke ich für die mir gütigst gewährte Druckunterstützung, ohne die der Druck des Buches in dieser Form unmöglich gewesen wäre.

Mein Hauptdank aber gebührt meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Eduard Meyer (Berlin), der mir von Anfang bis Ende unermüdlich mit Rat und Tat geholfen hat. Ihm sei dieses Buch als Zeichen meiner ständigen Dankbarkeit gewidmet.

Breslau, den 20. Mai 1914.

Hugo Prinz.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Symbol ist ein Bild zur Darstellung eines Gedankens oder einer Tatsache, die nicht ohne weiteres aus dem Begriff des Bildes erschlossen werden kann. Ohne Symbole und Symbolik gibt es keine Religion. In sinnlichen Bildern werden geistige Wahrheiten dargestellt[1]). Jedes Volk und jede Zeit hat sie gekannt und kennt sie.

Alle religiöse Kunst hat Symbole verwandt, um durch sie die einzelnen Figuren ihres Pantheons voneinander zu scheiden und dem Gläubigen durch die verschiedenen Attribute oder Rangzeichen, so nennt man in diesem Fall die Symbole am besten, mit denen die einzelne Figur ausgestattet ist, sofort klar zu machen, mit welcher Gottheit oder welchem Heiligen er es zu tun hat[2]). Der Mittel und Wege dazu gibt es natürlich viele; für uns ist die Tatsache von Wichtigkeit, daß der Künstler nicht etwa frei walten und schalten darf bei der Auswahl der Attribute, sondern hierbei stets streng gebunden ist an die einmal vorhandene Charakterisierung, an den Kanon, von dem er auch in Kleinigkeiten nicht abgehen darf, weil damit die ganze bestehende Ordnung umgestoßen würde. Das gilt nicht nur für die ägyptische, babylonische, chetitische und frühgriechische, sondern in gleicher Weise für die romanische und gotische Kunst. Mâle hat[3]) das sehr schön für das Mittelalter ausgeführt. ,,Die Kunst des Mittelalters ist eine Art heiliger Schrift, deren Zeichen jeder Künstler zu lernen hat. Er muß wissen, daß der runde Nimbus, der vertikal hinter dem Kopf angebracht ist, dazu dient, um die Heiligkeit auszudrücken, und daß der mit einem Kreuz versehene Nimbus die Göttlichkeit andeutet. Er wird nie Jesum Christum oder Gott den Vater oder den Heiligen Geist darstellen, ohne den Kopf mit der kreuzbesetzten Strahlenkrone zu umgeben. Er wird lernen, daß der von der ganzen Person ausgehende

---

[1]) Für die psychologischen Grundlagen der Symbolik vgl. G. Ferrero, Les lois psychologiques du symbolisme (französische Übersetzung Paris 1895); bes. a. a. O. 93: Le symbole n'est qu'un signe; sa seule fonction est de représenter quelqu'élément psychique, une image, une idée, une émotion: mais si telles sont sa nature et sa fonction considérées en elles mêmes, le symbole finit souvent au contraire par remplacer entièrement la chose qu'il devrait représenter; il absorbe la réalité et acquiert une importance exagérée, l'importance de la chose représentée. Je propose d'appeler ces symboles mystiques, parce que, en perdant leur valeur naturelle de signes, ils prennent une autre valeur entièrement chimérique.

[2]) Nur in ganz hoch entwickelten Kulturen kann man darauf verzichten und allein schon durch den Gesichtsausdruck die betreffende Gottheit erkennen lassen. Für die orientalischen Kulturen trifft dies aber durchweg nicht zu.

[3]) In seiner L'art religieux du XIII[e] siècle, von mir in der deutschen Übersetzung von L. Zuckermandel, Die kirchliche Kunst des XIII. Jahrhunderts in Frankreich von E. Mâle, zitiert.

Lichtschein, eine Art Nimbus des ganzen Körpers, den drei Personen der Dreieinigkeit, der Jungfrau Maria und den Seelen der Seligen zukommt und die ewige Glückseligkeit ausdrücken soll. Er muß wissen, daß die Barfüßigkeit eins der Zeichen ist, an denen man Gott, die Engel, Jesum Christum und die Apostel erkennt. Dagegen wäre es geradezu unpassend, die Jungfrau oder die Heiligen barfüßig darzustellen. Ein Irrtum in diesen Dingen würde beinahe an Ketzerei grenzen[1])."

Was für die mittelalterliche christliche Kunst gilt, läßt sich in gleicher Weise für die religiöse Kunstübung des Altertums behaupten. Gewiß gibt es auch hier wie im Mittelalter eine Reihe Rangzeichen, die durchgängig für alle göttlichen Personen verwandt werden, so, um einiges herauszugreifen, das wꜣś.t-Szepter in Ägypten, die Hörnerkrone in Babylonien, aber daneben hat jede Gottheit ihre ihr allein zugehörigen Attribute, die ihre Erkennung und Bestimmung möglich machen. So werden die ägyptischen Gottheiten durch die verschiedenen Tierköpfe auseinandergehalten, die vorderasiatischen durch verschiedene Waffen, Szepter, Fabelwesen und Tiere, die mit ihnen in den verschiedensten Formen verbunden sind, so wird Zeus mit dem Blitz, Poseidon mit dem Dreizack, Athena mit Ägis, Schild und Lanze, Kybele mit dem Löwen und Tympanon ausgestattet dargestellt.

Von fundamentaler Wichtigkeit ist die Frage nach der Bedeutung der Rangzeichen oder Attribute, durch die die religiöse Kunst die Gottheiten charakterisiert. Sind sie nichts weiter als Unterscheidungsmerkmale oder steckt hinter ihnen ein tieferer symbolischer Sinn in der oben gekennzeichneten Form? Darf man aus der Verbindung einer Gottheit mit Sonne, Mond oder Stern schließen, daß die betreffende Gottheit Sonnen-, Mond- oder Sterngottheit ist? Oder darf man aus der Verbindung einer Gottheit mit einem Tier, sei es, daß die Gottheit völlig als Tier dargestellt ist, oder daß sie aus einem Mischwesen aus Mensch und Tier besteht, oder daß sie ein Tier als Attribut hat, folgern, daß Tierkultus bei dem betreffenden Volke existiert hat? Die moderne Forschung pflegt diese Fragen zumeist mit einem „Ja" zu beantworten. Wie vorsichtig man aber bei all solchen Schlüssen sein muß, und wie wenig Berechtigung derartige Schlüsse oft haben, zeigt die christliche Symbolik. Sie kann uns als Führerin in dem Labyrinth altorientalischer Symbolik dienen. Einige Beispiele mögen das illustrieren.

Abbildung 1 gibt den mittleren Ausschnitt aus einem Gemälde des Antonio Vivarini, eines venetianischen Malers des XV. Jahrhunderts, wieder, das sich im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin befindet. Wenn wir von der ganzen heiligen Geschichte nichts wüßten, so würde uns die Erklärung dieses Bildes mehr als eine Schwierigkeit machen. Wir würden wohl kaum darauf kommen, daß es sich um eine Anbetung der heiligen drei Könige handelt. Wir würden aller Wahrscheinlichkeit nach in der bärtigen Figur mit Nimbus in der Sonnenscheibe, die nach

[1]) Male a. a. O. 16



1.

allen Seiten ihre Strahlen sendet, am oberen Rande des Bildes einen Sonnengott erblicken. In der Taube, die ebenfalls in einer Sonnenscheibe sich befindet, direkt über der Mittelgruppe würden wir nach der üblichen Methode kaum etwas anderes als eine in Gestalt einer Taube verehrte Sonnengottheit sehen können. Wir hätten demnach also daraus auf eine Kombination von Tierkult mit Sonnenkult zu schließen. Wie man sich mit dem Stern und mit Joseph, Maria und dem Christuskinde, die ja durch den Nimbus ebenfalls als göttliche Wesen gekennzeichnet sind, abfinden würde, will ich nicht weiter ausführen. Auf den Gedanken, daß mit dem Gott in der Sonnenscheibe Gott Vater, mit der Taube in der Sonnenscheibe der Heilige Geist[1]) und mit dem Knäblein Gott Sohn gemeint ist, würde man wohl schwerlich kommen. Nur weil wir die heilige Geschichte und die christliche Symbolik kennen, sind wir in der Lage, die richtige Erklärung dieses Bildes geben zu können. Ein ähnliches Bild in der altorientalischen Symbolik würde für uns zumeist unerklärbar sein, da uns hier fast immer die literarische Überlieferung als Leitfaden fehlt.

Ein zweites Beispiel sind die Illustrationen zum Albanipsalter im Besitz der St. Godehardskirche in Hildesheim, der dem XII. Jahrhundert angehört[2]). **Abbildung 2** gibt eine der Vignetten wieder, die besonders charakteristisch für unsere Zweck ist[3]). Dargestellt ist ein mit Kreuznimbus geschmückter Gott, der auf den Flügeln einer Figur schreitet, von der nur der Kopf sichtbar ist. Die Gottheit hält eine nackte, männliche Figur vor sich, die sie anbläst. Ich will nicht versuchen, dies Bild symbolisch zu erklären, ich glaube aber, die richtige Deutung zu finden, wäre fast unmöglich, wenn wir nicht wüßten, daß es sich um nichts weiter als um eine Illustration zu Psalm CIII v. 3 und 4, ,,qui ambulas super pennas ventorum" und ,,qui facis angelos tuos spiritus", handelt. Noch interessanter ist die Vignette zu Psalm LXXXII[4]). ,,Christus sitzt auf dem Thron; aus seinem Mund gehen Strahlen auf zwei Bäume, die auf einem Berg stehen; in seiner rechten Handfläche ist ein Stern sichtbar." Einer allzu voreiligen astralmythologischen Ausdeutung dieses Bildes wäre Tor und Tür geöffnet, darstellen soll es aber nichts weiter als eine Illustration zu Psalm LXXXII v. 15: ,,sicut ignis qui comburit silvam". ,,Während die Strahlen seines Mundes das Feuer darstellen, welches den Wald verbrennt, ist der Stern in seiner Rechten die ,flamma comburens montes', welche er im Begriff ist, auf den Berg zu schleudern." So ließe sich aus dem Albanipsalter noch viel Interessantes beibringen, um zu zeigen, daß es sich bei all diesen Abbildungen gar nicht um eine tiefere Symbolik handelt, sondern nur um Illustrationen einzelner Psalmenverse. Wichtig ist dabei die Abhängigkeit des Bildes vom Lied.

[1]) Die Darstellung des Heiligen Geistes in Gestalt einer Taube geht zurück auf Ev. Joh. I 32: *,,Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ"*, ist also im Grunde nichts weiter als poetischer Vergleich. Die sonstige Verwendung der Taube in christlicher Symbolik (vgl. dazu Detzel, Christliche Ikonographie I 17ff.) hat nichts damit zu tun. Daß der Göttervogel der alten Religionen hierbei mitgewirkt hat, halte ich nicht für sehr wahrscheinlich.

[2]) Herausgegeben und erklärt von H. Goldschmidt, Der Albanipsalter in Hildesheim.

[3]) Nach Goldschmidt a. a. O. 118 Fig. 35.

[4]) Leider bei Goldschmidt nicht abgebildet. Ich folge seiner Beschreibung a. a. O. 111f.

Drittens möchte ich die Darstellungen Christi als agnus Dei anführen, die sich seit dem Beginn des IV. Jahrhunderts nachweisen lassen[1]). Ihren höchsten künstlerischen Ausdruck hat diese Darstellungsform in dem Altargemälde der Gebrüder van Eyk in Gent gefunden. Dargestellt ist hier das Lamm, dessen Blut in einen Kelch strömt, auf einem Altar, umgeben von den Scharen der Gläubigen, die sich ihm adorierend nahen, die heiligen Bischöfe und die heiligen Märtyrerinnen, die Propheten und die Apostel mit den Päpsten, Bischöfen und Priestern, die Streiter Christi und die gerechten Richter, die Einsiedler und die Pilger. Wenn jemand von dem ganzen symbolischen Inhalt dieses Bildes nichts wüßte, so müßte er daraus auf den Kult eines Lammes d. h. Tierkult innerhalb der christlichen Kirche schließen. Daß es nichts anderes ist, als ein Bild Christi, brauche ich nicht weiter auszuführen[2]). Auf Grund eines poetischen Vergleiches sind also Christus als Lamm und der Heilige Geist als Taube dargestellt worden. Von einem Tierkult kann hierbei mit keinem Wort die Rede sein. Das gleiche lehren uns für das Christentum die mit Tieren verbundenen Heiligen, deren es nicht wenige gibt[3]). Drei Bedeutungsreihen lassen sich dabei unterscheiden. 1. Das betreffende Tier verliert seine ursprüngliche Wildheit und lebt fortan friedlich mit den Heiligen, besonders Einsiedlern zusammen. 2. Es verschont die ihm vorgeworfenen Märtyrer und wird deshalb zu ihrem Attribut. 3. Es tötet die ihm vorgeworfenen Christen und macht sie damit zu Märtyrern. Deshalb wird es in der bildenden Kunst neben ihnen dargestellt. So erscheint in der Bedeutung 1 der Löwe bei Hieronymus, bei Josaphat dem Einsiedler, bei Johannes dem Einsiedler, bei dem Bischof Venantius u. a., in Bedeutung 2 bei Adrian, bei Amilian, bei der Heiligen Prisca, der Heiligen Thekla u. a., in Bedeutung 3 bei Basilius von Ancyra, bei Ignatius von Antiochia, bei Silvanus u. a.[4]). Warum die Heiligen mit Tieren verbunden werden, ergibt sich demnach aus ihrer Legende, die Darstellung ist nichts weiter als das Herausgreifen eines charakteristischen Momentes aus der Geschichte des betreffenden Heiligen. Über das Wesen der Heiligen wird damit natürlich so gut wie gar nichts ausgesagt. Auf Tierkult läßt nichts schließen.[5])

[1]) Detzel, Christliche Ikonographie I 20f.

[2]) Vgl. Ev. Joh. I 29: „Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου", also auch nichts weiter als poetische Metapher, die aber aber von vornherein mit dem Symbol des Osterlammes verknüpft ist. Für die Darstellung auf dem Genter Altar vgl. auch noch die Vision des Apostels Johannes im VII. Kapitel der Offenbarung. Der Brunnen im Vordergrunde des Bildes soll die „ζωῆς πηγαὶ ὑδάτων" (Joh. Apokalypse VII 17) darstellen.

[3]) Vgl. hierfür Wessely, Iconographie Gottes und der Heiligen; R. Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen; Detzel, Christliche Ikonographie II; Stadler, Heiligenlexikon.

[4]) Vgl. auch den Bär in Bedeutung 1 bei der Heiligen Columba, den Heiligen Columban, Corbinian, Gallus, Maximin von Trier u. a., das Pferd in der Bedeutung 2 bei der Heiligen Irene und ähnliches.

[5]) In ähnlicher Weise ist auch die Verbindung von Heiligen mit der Sonnenscheibe (so z. B. bei Columban, Thomas von Aquino und Vincenz Ferrerius) zu erklären, ein Sonnengott ist der betreffende Heilige deswegen nicht. Als Parallele für antike Vegetationsgottheiten gehört hierhin auch die Verbindung von Heiligen mit Ähren (so z. B. bei der Heiligen Burgundofara und Walburga). Warum die Heilige die Ähren als ihr Rangzeichen in der Hand hat, erzählt ihre Legende. Erst sekundär kann sich im Anschluß an die Darstellung der Heiligen mit Ähren in der Hand ihre Stellung als Patronin der Bauersleute und des Ackerbaues entwickeln, wie es bei der Heiligen Walburga der Fall ist.

Als viertes Beispiel führe ich die Symbole der Maria an. In dem Melker Marienlied aus dem XII. Jahrhundert[1]) wird die Jungfrau Maria angerufen.

v. 4. „Meeresstern, Morgenlicht,
Anger, der ist ungepflügt,
Da wächset eine Blume,
Die strahlt in hohem Ruhme,
Sie ist in der Blume Reich
Der Lilie unter Dornen gleich,
Sancta Maria!"

v. 9. „Du beschlossene Pforte,
Offen dem Gottesworte,
Wabe, die von Honig trieft,
Weihrauchstaude voll Gedüft.
Gleich der Turteltaube rein
Mußt du ohne Galle sein,
Sancta Maria!"

v. 10. „Brunnen, der versiegelt ist,
Garten, der geschlossen ist,
Balsam darin fließet,
Zimmet darin sprießet.
Auch der Zeder gleichst du wohl,
Der kein Wurm sich nahen soll,
Sancta Maria!"

v. 11. „Zeder du in Libano,
Rose auch in Jericho,
Du auserwählter Myrrhenbaum,
Der da wächst in fernem Raum.
Du bist über die Engel all,
Du versöhntest Evas Fall,
Sancta Maria!"

Ähnliche Anrufungen ließen sich noch in großer Zahl aus der marianischen Literatur anführen[2]), ich erwähne nur noch die Anrufungen aus der Lauretanischen Litanei:

Rosa mystica,
Turris Davidica,
Turris eburnea,
Domus aurea,
Foederis arca,
Janua coeli,
Stella matutina.

[1]) Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters 114f. Nach Beissel a. a. O. ist das Lied vor 1130 entstanden.

[2]) Für weitere Belege vgl. Beissel a. a. O. 90ff.

Alle diese Anrufungen sind nichts weiter als poetische Metaphern[1]), die mit dem religiösen Inhalt der Marienverehrung nur ganz indirekt etwas zu tun haben. Auch sie hat die religiöse Kunst zur Darstellung gebracht. **Abbildung 3** gibt ein Devotionsbildchen des XVII. Jahrhunderts wieder[2]), das Maria umgeben von ihren Symbolen zeigt. Die göttliche Jungfrau steht in der Mondsichel, nach allen Seiten hin von ihrem Körper Strahlen aussendend. Zehn Sterne im Rund um ihr Haupt angeordnet bilden ihre Krone. Je drei Engel schweben zu ihren Seiten. Der eine hält eine Lilie, ein anderer eine Rose. Unten erblickt man einen umzäunten Garten, einen Turm, ein Tor, ein Gebäude in der Form eines Rundtempels, eine Palme, eine Zypresse, einen Springbrunnen und einen Ziehbrunnen. Die Abhängigkeit dieser Bilder von den oben erwähnten Anrufungen bedarf keiner weiteren Ausführung[3]). Eine neue Note hat der Marienkult durch diese Bilder nicht bekommen, denn, daß sie als Bilder der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau aufgefaßt werden[4]), ist doch sehr sekundärer und wenig einschneidender Natur. Dagegen lehren die Symbole Marias, wie vorsichtig man bei der Interpretation derartiger Bilder sein muß. Wäre eine Göttin des Altertums mit solchen oder ähnlichen Bildern verknüpft, so würde man wohl kaum auf den Gedanken kommen, darin nichts weiter als von der bildenden Kunst dargestellte poetische Vergleiche zu sehen, sondern im Gegenteil tiefgründige Betrachtungen über das Wesen der Göttin daraus herleiten.

Diese Beispiele aus dem Gebiet der christlichen Symbolik müssen für den Rahmen unserer Untersuchung genügen. Durchgängig ließ sich dabei die Abhängigkeit des Bildes von der Heiligen Schrift, dem Hymnus oder Liede und der Legende feststellen. Gerade hierfür ließen sich noch manche weitere Parallelen anführen. Erwähnen will ich, daß von Karl Michel[5]) der Zusammenhang zwischen Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit nachgewiesen ist, wobei nach seinen Ausführungen dem Gebet stets die Priorität zukommt. Wie sehr das Speculum ecclesiae des Honorius von Autun, eine Sammlung von Predigten für die Hauptfeste des Jahres, die christlichen Künstler des XIII. Jahrhunderts inspiriert hat, ist von Mâle[6]) ausgeführt worden. Jede Untersuchung über christliche Symbolik wird mit der Abhängigkeit des Bildes vom Lied zu rechnen haben. Aber ich glaube, man kann noch weitergehen und sagen, daß überhaupt alle Studien über religiöse Symbolik sich mit diesem Verhältnis abfinden müssen. Die christliche Analogie ist hierfür schlagend. Deshalb dürfen wir das aus dem Christentum gewonnene

[1]) Die zum Teil der Heiligen Schrift entlehnt sind, vgl. Beissel a. a. O. 114.

[2]) Nach Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im XVI. und XVII. Jahrhundert 250 Bild 115.

[3]) Vgl. ferner die Darstellung in einer der Miniaturen des Breviarium Grimani zu Venedig (Beschreibung bei Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im XVI. und XVII. Jahrhundert 249f.), auf dem Epitaph des Renward Göldlin im Münster zu Freiburg i. Br. (Abb. Beissel a. a. O. 248 Bild 114), auf einem Gemälde des Juan de Juanes zu Valencia (Beissel a. a. O. 249) u. a.

[4]) Beissel a. a. O. 247; Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters 475ff.

[5]) Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit (Stud. über christl. Denkmäler herausgeg. von J. Ficker, Erstes Heft).

[6]) a. a. O. 52ff.


Symbola B. MARIÆ Virg.



Resultat auch auf den alten Orient übertragen, obwohl wir hier zumeist nicht in der Lage sind, mit der gleichen Sicherheit unser Urteil abzugeben, weil wir eben über eine derartige religiöse Literatur nicht verfügen. Es darf aber nicht geleugnet werden, daß in vielen Fällen eine poetische Metapher der Ausgangspunkt für ein Symbol gewesen sein kann. So ist es sehr wohl möglich, daß eine Gottheit infolge eines poetischen Vergleiches „o du meine Sonne" oder „mein Mond" oder „o du mein Stern", wie sie in der religiösen Poesie sämtlicher Völker sich nachweisen lassen, mit einem Astralsymbol verbunden wird. Von einem astralen Charakter der betreffenden Gottheit kann dann natürlich nicht die Rede sein, es sei denn, was auch vorkommt, daß später das Astralsymbol in dieser Weise ausgedeutet wird. In gleicher Weise wird auch die Tiergestalt vieler Gottheiten zu erklären sein. Zwar glaube ich nicht, daß sich für die Verbindung von Gottheit mit Tier ähnliches erschließen läßt wie bei den Heiligen, denn dann müßte sich irgendein Niederschlag in der Literatur darüber finden, aber die Beispiele des agnus Dei und des Heiligen Geistes als Taube geben doch zu denken. Wie in diesen Fällen die poetische Metapher die Tiergestalt in der Kunst bedingt, so kann es auch sehr oft im Altertum gewesen sein. Oft genug wird in den Hymnen ein Gott mit einem Stier, einem Löwen oder anderen Tieren verglichen. Greift die bildende Kunst dies auf und läßt den Gott in der Gestalt eines Tieres bildlich erstarren, so ist damit der Ausgangspunkt für die Darstellung des Gottes als Tier gegeben. Solange der Gedanke, daß es sich nur um die Verbildlichung eines poetischen Vergleiches handelt, rege bleibt, kann natürlich von Tierkult nicht die Rede sein; aber sehr oft schwindet im Laufe der Jahrhunderte das Gefühl dafür, und dann bleibt eben nur der Gott als Tier übrig, d. h. wir haben es dann mit einem reinen Tierkult zu tun[1]). In einem Beschwörungsgebet[2]) wird Ištar angerufen als „Leuchte Himmels und der Erde", als „Stern der Wehklagen", als „Herrin des Feldes", als „leuchtende Fackel Himmels und der Erde", als „wütender Löwe" und als „zorniger Wildochs". Sollte es ein Zufall sein, daß der Löwe, der hier auch unter den Anrufungen erscheint, das der Ištar in erster Linie zugehörige Tier ist?

---

[1]) Gerade für Ägypten ist diese Entwicklung m. E. anzunehmen; vgl. dazu Erman, Ägyptische Religion[2] 9. Positiv nachweisen läßt sich das bei den Bildern des Königs, der in Ägypten ja stets als Gott gilt, als Stier (z. B. auf der Schminkpalette des Narmer [Abb. Capart, Débuts de l'art 237 fig. 168] oder auf dem Fragment einer Schminkpalette [Abb. Capart a. a. O. 234f. fig. 165 und 166] oder auf einem Relief Thutmosis' II. aus Theben [Abb. L. D. III 17a] oder auf einem Skarabäus Amenophis' III. [Abb. Newberry, Scarabs pl. XXXI 12]), die durch die so häufige Anrufung des Königs als Stier veranlaßt sind. In ähnlicher Weise ist auch die Darstellung des Königs als Löwe oder Sphinx zu erklären. — Im übrigen kann ich in diesem Zusammenhange nicht ausführlicher auf die komplizierten Fragen des Tierkultes eingehen. Es ist dazu eine viel breitere Basis notwendig. Für mich kommt es hier allein auf die methodische Fragestellung an.

[2]) King, Seven tablets of creation I 222ff., II pl. LXXVff.; Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete (Alter Orient VII) 19ff. Auch sonst wird Ištar mit einem Löwen verglichen, z. B. in dem Hymnus Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I 530. Im Gilgamešepos wird der Löwe unter den Buhlen der Ištar angeführt. Für die Annahme Greßmanns (Ungnad-Greßmann, Gilgameschepos 117), daß der Löwe als Buhle der Göttin ein in einen Löwen verwandelter Mensch wäre, läßt sich der Beweis nicht erbringen.

Man muß sich aber hüten, alle religiösen Symbole aus poetischen Metaphern erklären zu wollen. Das wäre methodisch falsch. Der Quell der Religion sprudelt zu stark, um allein aus einer einzigen Ursache erklärt werden zu können, und etwas mehr als „mißverstandene Poesie" ist Religion doch. Es wird sich im Verlauf unserer Untersuchung zeigen, daß auch andere Gründe für die religiöse Symbolik maßgebend sind, und daß wir in vielen Fällen aus den Symbolen einer Gottheit Rückschlüsse auf ihr Wesen ziehen können. Die Fehlerquelle bleibt dabei natürlich immer, und manche unserer Deutungen mag bedenklich erscheinen; aber ganz darauf verzichten, hieße auf die wissenschaftliche Forschung überhaupt verzichten. Vorsicht jedoch ist dabei immer geboten, das zeigen die oben angeführten Beispiele aus der christlichen Symbolik, denn nirgends treibt die Phantasie so üppige Blüten wie bei der Deutung von religiöser Symbolik[1]).

[1]) Vgl. dazu Mâle a. a. O. 60ff., 84f.

Kapitel I.

Astralsymbole im ägyptischen Kulturkreise.

Formale Behandlung.

In Ägypten wird die **Sonne** seit den Zeiten des alten Reiches durch eine einfache Scheibe dargestellt (vgl. z. B. die Sonnenscheiben **Abb. Taf. IV 5, Taf. V, Taf. VI 2 und Taf. VIII 1 und 2**)[1], die meistens noch von einer (z. B. **Abb. Taf. I 2** Kopfschmuck des Osiris auf einem Sarge der XX. Dynastie nach Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien II Taf. 71)[2]) oder von zwei Uräusschlangen (z. B. **Abb. Taf. I 3** von einer Malerei auf Nilschlamm der XX. Dynastie, Berlin Ä. M. Nr. 2061[3]), vgl. ferner die Mittelstücke der geflügelten Sonnen **Abb. Taf. II 1, 3—5, 7, 11, Taf. III 1 und 2**) umwunden ist. Die Schlangen umschlingen entweder mit ihren Körpern die Sonnenscheibe völlig und legen sich als äußerer Ring um sie herum, wobei die Schwanzenden gänzlich unterdrückt werden und die Vorderteile sich zu beiden Seiten emporrichten (so z. B. **Abb. Taf. I 3**), oder es kommen nur die Vorderteile der Schlangenleiber unter oder an der Sonnenscheibe hervor und ragen zu beiden Seiten auf, wobei auf die Darstellung des weiteren Schlangenkörpers verzichtet ist (so z. B. bei dem Mittelstück der geflügelten Sonne **Abb. Taf. VI 1**)[4]). Diese beiden Typen gehen seit dem A. R. nebeneinander her, von einem Überwiegen des einen oder des anderen kann nicht gesprochen werden. Aus Typus I (**Abb. Taf. I 3**) entwickelt sich dann durch Weglassen der Vorderteile der Uräen der Sonnentypus, wie ihn **Abb. Taf. I 8** (von einem Sarkophage der XXI. Dynastie, Berlin Ä. M. Nr. 9679)[5]) wiedergibt, bei dem nur noch der äußere mit dicken Punkten angefüllte Ring von den gefleckten Schlangenkörpern übrig geblieben ist. Dieser Typus läßt sich seit dem N. R. nachweisen, so kommt er schon häufiger in Der-el-bahri vor, z. B. **Abb. Taf. I 4** (nach Naville,

[1]) Datierung und Provenienz der Abbildungen gebe ich bei der formalen Behandlung nur dann an, wenn auf die Abbildungen im inhaltlichen Teil nicht weiter Bezug genommen wird. Im übrigen verweise ich auf das nach Tafeln geordnete systematische Verzeichnis der Abbildungen, welches Band II dieses Werkes am Schluß beigegeben werden wird.

[2]) Der Typus ist natürlich auch schon im A. R. ausgebildet, vgl. z. B. die hieroglyphische Form bei Möller, Hieratische Paläographie I 29 Nr. 304.

[3]) Ausf. Verz. der ägypt. Altertümer² 156f.

[4]) Das älteste Beispiel für diesen Typus findet sich auf einem Architrav vom Torbau des Totentempels des Sahurê' (Abb. Borchardt, Grabdenkmal des Königs S'aꜣḥu-re' I 35 Abb. 29); vgl. ferner das Mittelstück der geflügelten Sonnenscheibe auf einer Felseninschrift des Pepi aus dem Wadi Maghâra (Abb. L. D. II 116a [die Abb. bei Weill, Inscriptions du Sinai S. 121 ist ungenau]).

[5]) Ausf. Verz. der ägypt. Altertümer² 175.

Temple of Deir el Bahari IV pl. CIII., Thutmosis III.)[1]). **Abb. Taf. I 4** läßt deutlich erkennen, wie die ursprüngliche Bedeutung des um die Scheibe gelegten Ringes schon völlig verblaßt ist, denn sonst hätte man nicht die Schlangenkörper, die bei diesem Beispiel ohne jegliche Innenzeichnung sind, noch einmal als Ring um den inneren Ring herumgelegt[2]).

Die **Sonne mit Strahlen** gibt der Ägypter durch eine Scheibe wieder, von deren unterem Teil Strahlenbänder ausgehen, wie es **Abb. Taf. I 7** nach einer Hieroglyphe in der Pyramide des Unas, **Abb. Taf. I 5** nach der Darstellung am Kopfende des Sarges des Anch-hor aus der Saitenzeit, Berlin Ä. M. Nr. 41[3]), hier die einzelnen Strahlen in Keile aufgelöst, oder die geflügelten Sonnen **Abb. Taf. II 6** nach der Darstellung auf einer bemalten Grabtafel der Spätzeit, Berlin Ä. M. Nr. 7772[4]), **Abb. Taf. II 7** nach der Darstellung auf einer bemalten Grabtafel der Spätzeit, Berlin Ä. M. Nr. 930[5]), hier die Strahlen in Punkte aufgelöst, und **Abb. Taf. III 3** von einer Stele im Vatikan (Abb. Ägypt. Zeitschr. 1908 Taf. V) zeigen.

Neben dieser eben gekennzeichneten Form ist die Form der Sonne mit Strahlen, die nach allen Seiten gerichtet sind, ganz singulär. Sie findet sich häufiger in den Vignetten des Totenbuches des N. R., vgl. z. B. **Abb. Taf. I 9** (nach Naville, Totenbuch Taf. CIV), ferner a. a. O. Taf. LXXV und Taf. CXLIX. Außer in den Vignetten des Totenbuches kann ich diese Form nur noch in Dendera nachweisen, wo Sonnenscheiben, die Strahlen nach allen Seiten aussenden, in denen der jugendliche Sonnengott sitzt, den Bug der Morgen- bzw. Abendbarke der Sonne schmücken (Abb. Mariette, Dendérah IV pl. LXIV). Auch diese Form kann nur als Typus der Sonne mit Strahlen aufgefaßt werden, wie besonders die Vignette Naville a. a. O. Taf. CXLIX zeigt, wo die Sonne mit Strahlen in dieser Form auf dem Haupte eines sitzenden falkenköpfigen Gottes angebracht ist, der durch die Beischrift: „ꜣḫtj" „der horizontische" sicher als Sonnengott charakterisiert ist.

Die besondere Form, die der Sonnenkultus unter Amenophis IV. angenommen hat[6]), prägt sich auch in den Bildern der Sonnenscheibe aus der Regierungszeit dieses Königs aus. Die übliche Form der Sonne unter diesem Könige gibt **Abb. Taf. I 6** von einem Relief aus Tell Amarna, Berlin Ä. M. Nr. 14145[7]), wieder. Sie ist hervorgegangen aus dem Typus der Sonne mit Strahlen, nur laufen die Strahlen stets in Hände aus, die häufig noch (so auch bei unserem Beispiele) das Lebenszeichen dem König und seiner Familie spenden. Weder vor noch nach Amenophis IV. läßt sich diese Form, die im folgenden als **Sonne mit Händen** bezeichnet wird, nachweisen. Als einzige Ausnahme könnte man vielleicht eine Brusttafel in Kairo (Abb. Reisner, Amulets pl. XVI Nr. 12220 [Catalogue du musée du Caire])

[1]) Als weitere Beispiele vgl. die Mittelstücke der geflügelten Sonnenscheiben Naville, a. a. O. I pl. II und IV pl. CIII; Leemans-Pleyte, Ägyptische Monumenten Lfg. 29 M. 10 pl. II.

[2]) In der hieratischen Schrift kommt die Scheibe mit Punktrosette um sie herum seit der XXII. Dynastie vor, vgl. z. B. Berliner hieratische Papyri II Taf. VII; Möller, Hieratische Paläographie III 28 Nr. 305.

[3]) Ausf. Verz. der ägypt. Altert.[2] 269f.

[4]) a. a. O. 267.

[5]) a. a. O. 267.

[6]) Vgl. darüber S. 45.

[7]) Abb. Schäfer, Amtl. Ber. aus den Königl. Kunstsamml. XXXIV 7, 139 Abb 71.

anführen, auf der ein Skarabäus in Barke zwischen Isis und Nephthys, über denen in den Ecken Sonnen mit Händen schweben, dargestellt ist. Obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß auch diese Brusttafel in die Zeit Amenophis' IV. gehört, so spricht doch die ganze Zusammenstellung in religiöser Hinsicht dagegen.

Ähnliche Vorstellungen wie die von unserem „Mann im Monde" mögen bei den Bildern des **Gottes in der Sonnenscheibe** (**Abb. Taf. I 5, II 11, III 10, IV 1 und 3, VI 1 und 3, VIII 1**)[1]) mitgewirkt haben. Es ist die Darstellung des „in seiner Sonnenscheibe befindlichen" (imj ỉtn-f) Gottes. Vor dem N. R. ist der Typus bisher nicht zu belegen. Die Verbindung des Gottes mit der Sonnenscheibe findet darin ihren stärksten Ausdruck.

Eine Mischung aus zwei heterogenen Bestandteilen ist die **geflügelte Sonnenscheibe (Abb. Taf. II 1—8 und 11, III 1—3, VI 1, VIII 2)**. Hier ist die Sonnenscheibe mit oder ohne Uräen verbunden mit zwei veritablen Vogelflügeln, die bei voll und gut ausgeführten Exemplaren (z. B. **Abb. Taf. II 1** aus Der-el-bahri nach Naville, Temple of Deir el Bahari I pl. IX) alle Merkmale eines Vogelflügels mit Eckflügel, Schulterfittich, Deckfedern, Handschwingen und Armschwingen aufweisen. Nur bei dem Eckflügel, der alula, kann man zweifelhaft sein, ob hier wirklich immer nur die Eckflügel oder nicht vielmehr die Enden der Uräusschlangen, die sich oben an den ausgebreiteten Flügeln entlang ziehen, gemeint sind. Entscheiden lassen wird sich das nur bei sehr gut ausgeführten Beispielen. So sind bei **Abb. Taf. II 1** sicher nicht die Eckflügel, sondern die Uräen dargestellt, wie die gleiche Fleckung der um die Sonne geringelten Uräenleiber und des Eckflügels beweist. Bei der geflügelten Sonnenscheibe **Abb. Taf. II 2** (nach L. D. III 131b, Sethos I.) kann davon natürlich nicht die Rede sein, da hier ja die Uräen völlig fehlen; bei allen übrigen Beispielen auf unseren Tafeln muß es unentschieden bleiben, ob Eckflügel oder Uräus in Frage kommt.

Der Typus der geflügelten Sonne ist schon im A. R. vorhanden, das älteste zur Zeit bekannte Beispiel befindet sich auf dem Segel des Staatschiffes des Sahurê' (Abb. Borchardt, Grabdenkmal des Königs S'aꜣḥu-re' II Bl. 69)[2]). Eine Entwicklung im Typus läßt sich für die ältere Zeit kaum nachweisen, man könnte hierfür höchstens anführen, daß die Uräen nicht mehr fest an die Sonne anschließen, sondern mehr oder minder weit über die Flügel hinaus herabhängen, wie es **Abb. Taf. II 3** von einer Stele Amosis' I. (Abb. Lacau, Stèles du nouvel empire pl. II Nr. 34002 [Catalogue du musée du Caire]) zeigt[3]). Diese Form ist im A. R. noch nicht vorhanden, findet sich aber schon vereinzelt im M. R. (vgl. z. B. L. D. II 136 Stele Sesostris' III. und die Stele des Nefer-hotep Abb. Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des M. R. Taf. XLVII Nr. 20601 [Catalogue du musée du Caire]), und ist im N. R. sowie der späteren Zeit außerordentlich häufig, ohne daß dabei jedoch

[1]) Über die einzelnen in Frage kommenden Gottheiten wird weiter unten zu handeln sein.

[2]) Als weitere Beispiele aus dem alten Reich möchte ich noch anführen die geflügelte Sonne über der Kartuche des Nefererkerê' auf einem Siegelabdruck aus dem Totentempel des Nefererkerê' (Möller Nr. 5, die Publikation steht bevor), die geflügelte Sonne auf einer Stele des Newesserrê' aus dem Wadi Maghâra (Abb. L. D. II 152a) und auf einer Stele des Pepi aus dem Wadi Maghârâ (Abb. L. D. II 116a).

[3]) Vgl. ferner die **Abb. Taf. II 11 und III 2.**

der Typus Taf. II 1 zurücktritt. Nur eine grobe Verzeichnung ist die geflügelte Sonne **Abb. Taf. II 4** von einer bemalten Holztafel der Spätzeit, Berlin Ä. M. Nr. 933[1]), bei der die Sonnenscheibe über die Flügel hinausgehoben ist. Wichtiger sind die geflügelten Sonnenscheiben **Abb. Taf. II 5 und 7. Abb. Taf. II 5** (von einer bemalten Holztafel der Spätzeit, Berlin Ä. M. Nr. 931)[2]) zeigt die geflügelte Sonne in Verbindung mit einem Gebilde, das dem Mittelstück des Königsschurzes[3]) ähnelt, wobei jedoch eine Kombination beider durchaus nicht sicher ist. **Abb. Taf. II 7** gibt eine Mischung dieser Form mit der Sonne mit Strahlen wieder[4]). Beide Formen sind jung, auf offiziellen Darstellungen nicht nachzuweisen[5]), sie finden sich, soweit ich sehe, nur auf bemalten Holztafeln der Spätzeit.

Ganz singulär in Ägypten ist die geflügelte Sonnenscheibe mit Schwanz **Abb. Taf. II 8** von der Stele der Syrerin Achet-abu und ihres Gatten aus dem Jahre 482 v. Chr. Geb., Berlin Ä. M. Nr. 7707[6]). Der Schwanz, der hier an der Sonnenscheibe haftet, hat seine Parallelen nur auf vorderasiatischem Gebiete[7]) und dürfte von dorther entlehnt sein, ein interessanter Beleg für die Rückwanderung in veränderter Form eines ursprünglich von Ägypten den vorderasiatischen Kulturkreisen vermittelten symbolischen Typus[8]), wobei allerdings noch zu beachten ist, daß es sich hier um Arbeit für einen Nichtägypter handelt.

Alle bisher behandelten Sonnentypen geben die Sonne selbst stets nur als einfache Scheibe wieder. Daneben findet sich aber in Ägypten noch ein zweiter Typus, der die Sonne zwar auch als Scheibe darstellt, aber mit einem Kreis von ganz geringem Durchmesser in der Mitte der Scheibe, wie wir es ähnlich in Babylonien wiederfinden werden. Die **Abb. Taf. I 1 und 7** (hier noch Strahlen an der Scheibe), Hieroglyphenzeichen aus der Pyramide des Unas, mögen diesen Typus illustrieren[9]). Was ihre Form veranlaßt hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Auf keinen Fall ist sie als Wagenrad zu erklären und als Beweis für die Gleichung Rad = Sonne, mit der man gern bei anderen Kulturen zur Hand ist, anzuführen, da die Ägypter den Wagen erst seit dem N. R. kennen. Für Ägypten selbst ist diese Form von untergeordneter Bedeutung, da sie fast nur in der Schrift Verwendung findet. Das einzige mir bekannte Beispiel der Verwendung dieser Form der Sonnenscheibe in der Kunst ist eine geflügelte Sonnenscheibe vom Tempel

1) Ausf. Verz. der ägypt. Altert.[2] 268.

2) Vgl. ferner für diesen Typus Spiegelberg-Pörtner, Ägyptische Grabsteine II Taf. XXI 30.

3) Vgl. z. B. den Königschurz L. D. III 7b und e, L. D. III 153, 159 und 160.

4) Diese Abb. ist schon oben in Verbindung mit der Sonne mit Strahlen aufgeführt worden. — Ein weiteres Beispiel bei Spiegelberg-Pörtner a. a. O. III Taf. IX 23.

5) Das gleiche gilt auch für die geflügelte Sonne mit Strahlen. Als einzige mir bekannte Ausnahme kann ich die geflügelte Sonne mit Strahlen in einer Hohlkehle des Tempels von Edfu anführen Abb. Chassinat, Mammisi d'Edfou pl. XLIX 2 (Mémoires de l'institut XVI 1).

6) Ausf. Verz. der ägypt. Altert.[2] 266 = C. I. S. II 1 Tab. XI 122, vgl. Burchardt, Ägypt. Zeitschr. XLIX Taf. VIII 2.

7) Vgl. dazu Bd. II.

8) Ähnliches läßt sich z. B. auch bei dem Greifentypus nachweisen, vgl. dazu Pauly-Wissowa s. v. Gryps Sp. 1904f.

9) Vgl. auch Möller, Hieratische Paläographie I 29 Nr. 303; über die hieratische Fortentwicklung siehe ebenfalls Möller a. a. O., ebenso über das Zeichen im N. R. Möller a. a. O. II 27 Nr. 303.

der XI. Dynastie in Der-el-bahri (Abb. Naville, The XIth dynasty temple at Deir El-Bahari II pl. XVIII), bei der das Mittelstück von einer Scheibe dieser Form gebildet wird.

Das typische Bild des **Mondes** in der ägyptischen Kunst ist die Kombination der Sichel mit der Vollmondscheibe, wobei letztere in ersterer ruht, z. B. **Abb. Taf. I 11** (Kopfschmuck des Osiris als Mondgott[1]) bei der Bronzestatuette Abb. Daressy, Statues de divinités pl. III Nr. 38029 [Catalogue du musée du Caire])[2]). Nur in der Schrift findet sich die einfache Sichel in horizontaler Lage **Abb. Taf. I 10** (nach einer Hieroglyphe in der Pyramide des Unas)[3]).

Für den **Stern** kommen zwei Typen in Betracht, erstens der fünfstrahlige Stern um kreisförmigen Kern **Abb. Taf. I 13** (nach Borchardt, Grabdenkmal des Königs Ne-user-re' Blatt 14) und zweitens der fünfstrahlige Stern um kreisförmigen Kern in Kreis oder Scheibe **Abb. Taf. I 14** (Kopfschmuck einer Stundengöttin aus dem Jahrb. der kunsthist. Sammlungen des allerh. Kaiserhauses II 8)[4]).

Zu den Erscheinungsformen des Sonnengottes gehört in Ägypten auch der **Skarabäus** (Ateuchus sacer), deswegen müssen seine Darstellungen hier an die Bilder der Sonne, des Mondes und der Sterne angereiht werden. Über die gewöhnliche Form (vgl. z. B. **Abb. Taf. V und VI 1 und 3**) ist nichts weiter zu bemerken, es handelt sich hier um eine möglichst getreue Wiedergabe des Käfers mit seinen charakteristischen Besonderheiten. Wichtiger sind die Formen mit Flügeln. Hier lassen sich zwei Typen unterscheiden. Typus I **Skarabäus mit Eigenflügeln.** Die **Abbildungen Taf. III 5** nach der Darstellung auf einem Amulett der Spätzeit (Abb. Reisner, Amulets pl. XV Nr. 12215 [Catalogue du musée du Caire]), **Taf. III 7** nach der Darstellung auf dem Wagen Thutmosis' IV. (Abb. Carter and Newberry, Tomb of Thoutmôsis' IV pl. XII [Catalogue du musée du Caire]) und **Taf. III 11** nach der Darstellung auf einem Sarkophag der XXI. Dynastie, Berlin Ä. M. Nr. 7325, geben die verschiedenen in Betracht kommenden Formen wieder[5]). Daß hier die Flügel des Skarabäus selbst gemeint sind, zeigt die Form, die von den gleich zu besprechenden Vogelflügeln stark unterschieden ist. Allerdings kann auch hier von einer völlig getreuen zoologischen Wiedergabe nicht die Rede sein, am meisten kommt ihr noch die **Abb. Taf. III 5** nahe.

[1]) Siehe darüber S. 50 f.

[2]) Ganz singulär ist die Mondscheibe in Kuhhörnern auf einer Grabstele der Spätzeit in Turin (**Abb. Taf. I 12** = Lanzone, Dizionario di mitologia egizia Tav. XXXVII 2). Es muß hier ein Versehen des Herstellers vorliegen, denn daß der Mond gemeint ist, geht aus der Beischrift: „iʿḥ ḏḥwtj nṯr ʿ3" unzweideutig hervor. Für die Theorie, daß die Scheibe in Hörnern in Ägypten nicht wie sonst immer die Sonne, sondern den Mond bedeutet, läßt sich diese völlig vereinzelt dastehende Darstellung nicht ins Feld führen.

[3]) Ferner findet sich in der Schrift noch die nach unten geöffnete Sichel (Möller, Hieratische Paläographie I 29 Nr. 309) und die vertikal gestellte Sichel (Möller a. a. O. II 28 Nr. 308).

[4]) Für den Stern in der Schrift vgl. Möller a. a. O. I 30 Nr. 314 und II 28 Nr. 314.

[5]) Als weitere Beispiele seien angeführt: 1. der Skarabäus auf einer Brusttafel, die Thutmosis IV. um den Hals trägt (Abb. L. D. III 69a); 2. der Skarabäus in Barke (Abb. Gayet, Luxor pl. XXVI, XXVIII—XXIX und XLVII [Mémoires de la mission XV 1] Amenophis III.); 3. ein Skarabäus Amenophis' III., darauf Skarabäus mit Eigenflügeln (Abb. Newberry, Scarab-shaped seals pl. IV Nr. 36213 [Catalogue du musée du Caire]) ; 4. Vignette zum Totenbuch Kap. 100 (Abb. Naville, Totenbuch Taf. CXIII): Sonnengott in Barke, der als Kopf einen Skarabäus mit Eigenflügeln hat. 5. Skarabäus in Barke, Wandmalerei in einem Grabe der XX. Dynastie (Abb. Flinders Petrie, Abydos III pl. XXVI).

Typus II. **Skarabäus mit Vogelflügeln.** Hierzu gehören **Abb. Taf. III 4** nach der Darstellung auf einem Sarkophag der XXI. Dynastie (Abb. Leemans-Pleyte, Ägyptische Monumenten M 10 pl. IV), **Abb. Taf. III 8** nach der Darstellung auf einem Sarkophag der XXI. Dynastie, Berlin Ä. M. Nr. 7325, **Abb. Taf. III 9** nach der Darstellung auf einem Sarkophag der XXI. Dynastie, Berlin Ä. M. Nr. 28, und **Abb. Taf. III 12** nach der Darstellung auf dem Sarkophag Berlin Ä. M. Nr. 7325. An die Eigenflügel des Käfers kann hier nicht mehr gedacht werden, die Flügel entsprechen vielmehr völlig den oben behandelten Flügeln der geflügelten Sonnenscheibe und dürften von ihr auf den Skarabäus übertragen worden sein[1]). Der Falkenkopf des Skarabäus auf **Abb. Taf. III 8** und der Widderkopf auf **Abb. Taf. III 12** sind aus der Vermischung des Skarabäus mit anderen Götterfiguren hervorgegangen, worüber im inhaltlichen Teil zu handeln sein wird. Eine Verbindung der beiden Skarabäustypen gibt **Abb. Taf. III 6** (Deckenmalerei in einem Grabe des N. R. in Theben Abb. Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien I Taf. XXX). Die Form der Flügel bei diesem Exemplar erinnert an die Skarabäusflügel des Typus I, die Innenzeichnung dagegen entspricht der Gliederung der Vogelflügel.

Nachweisen läßt sich Typus II erst seit dem N. R. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß er nicht auch schon früher vorkommt, denn man darf nie vergessen, daß unsere Kenntnis der Tempel des M. und A. R. noch außerordentlich gering ist.

Kombinationen des Skarabäus mit der geflügelten Sonnenscheibe zeigen **Abb. Taf. III 1** nach der Darstellung auf einer Holztafel der Spätzeit in Turin (Berlin Negativ Nr. 64)[2]), die den oben angeführten Beispielen für die geflügelte Sonne mit dem Mittelstück des Königsschurzes entspricht, **Abb. Taf. III 2** nach der Darstellung auf einer Holztafel der XXII. Dynastie (Abb. Quibell, Ramesseum pl. XX 3)[3]) und **Abb. Taf. II 10** (Mumienschmuck aus einem Grabe der XXII. Dynastie, Abb. Quibell a. a. O. pl. XVII 4). Man kann aus diesen Bildern die Entwicklung des Typus II rekonstruieren. Auf **Abb. Taf. III 1 und 2** treibt der Skarabäus an Stelle der einfachen Sonnenscheibe die geflügelte Sonne vor sich her, daraus entwickelt sich dann die **Abb. Taf. II 10,** auf der die Sonnenscheibe schon völlig zu Gunsten des Skarabäus zurücktritt. Von hier zu **Abb. Taf. III 4** ist dann nur noch ein kleiner Schritt.

Inhaltliche Behandlung.

Der Kult der **Sonne** in Ägypten geht bis in prähistorische Zeiten zurück. Je mehr sich das Dunkel, das über den Anfängen der ägyptischen Geschichte liegt, aufhellt, desto mehr erfahren wir von der Verehrung der Sonne und der mit ihr verbundenen Gottheiten in Wort und Bild. Außerordentlich zahlreich

[1]) Vgl. darüber S. 36.

[2]) Vgl. ferner die Grabtafel Turin Nr. 136 (Berlin Negativ Nr. 66) und eine Grabtafel in London (Berlin Phot. Nr. 403).

[3]) Vgl. ferner die Holztafeln Quibell, Ramesseum pl. XX 5 und Florenz Nr. 2483 (Abb. Berend, Principaux monuments du musée égyptien de Florence pl. II).

sind die Vorstellungen, die die religiöse Phantasie des Ägypters von der Sonne und ihrem Lauf geschaffen hat[1]). Sehr früh schon sind die einzelnen Dogmen, wie sie an den verschiedenen Kultorten gelehrt wurden, miteinander verknüpft und verschmolzen worden. Den Zug zum Synkretismus hat die ägyptische Religion mit vielen anderen gemein, er tritt im späteren Verlaufe der ägyptischen Geschichte immer stärker hervor. Das Knäuel völlig zu entwirren, ist heute noch unmöglich. Ein „ignoramus, ignorabimus" ist hier mehr denn je am Platze.

Als wichtigste **Darstellungen des Sonnenlaufes** kommen folgende in Betracht:

Typus I. 1. Deckenbild im Grabe Ramses' IX. **Abb. Taf. VI 2**[2]).

a) Himmelsgöttin, nackt, Körper horizontal ausgestreckt, mit ihren Armen, parallel den Beinen, den Boden berührend. An ihrem Körper 10 Sonnenscheiben, zwischen ihnen je 4, 5 oder 6 Sterne, je eine weitere Sonnenscheibe zwischen den Beinen und vor dem Munde der Göttin, zwischen den Unterarmen der Göttin männliche Gottheit. In dem von der Göttin umschlossenen Raum Barke auf Wasserlinien, in ihr männliche Gottheit mit erhobenen Armen und eine Reihe weiterer, aber wesentlich kleiner dargestellter Gottheiten. Darüber kniende nackte Göttin, die Sonnenscheibe gebärend, rechts und links von ihr Geburtshelferin. Darüber Skarabäus mit Vogelflügeln, die Sonnenscheibe vor sich hertreibend[3]). b) Himmelsgöttin gleicher Form wie auf a), mit dem Rücken parallel zur Göttin von a). An ihrem Körper ebenfalls 10 Sonnenscheiben, zwischen ihnen je 4, 5 oder 6 Sterne, je eine weitere Sonnenscheibe zwischen den Beinen und vor dem Munde der Göttin. In dem von der Göttin umschlossenen Raum Barke, in ihr widderköpfiger Gott mit Sonnenscheibe als Kopfschmuck in Kapelle stehend und 5 weitere Gottheiten, die gezogen wird von Göttern und Schakalen. Darüber Ramses IX. (neunmal wiederholt) im Adorationsgestus und Nephthys eine Sonnenscheibe, die vor dem Schoß der Himmelsgöttin angebracht ist, hochhebend.

2. Darstellung auf dem Deckel des Sarkophages eines Widders von Mendes. Abb. Mariette, Monuments divers pl. XLVI[4]). Doppelte Himmelsgöttin in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1, nur ist sie bekleidet und mit Sternen besät. In dem Raum zwischen den Beinen der Göttinnen die Hieroglyphe für Osten, darüber heben die Gottheiten ḥḥw und ḥḥt das Sonnenkind hoch, über dem der Skarabäus mit Vogelflügeln mit der Scheibe vor sich schwebt[5]). Beischrift: „r' ẖprr ẖj 'nẖ ẖpr ḏsf", „Rê'-Cheper, das lebende Kind, das von selbst geworden ist"[6]).

[1]) Als hauptsächlichste Literatur seien angeführt: Erman, Ägyptische Religion² 7 ff., Maspero, Bibliothèque égyptologique II 1 ff., Maspero, Histoire ancienne I 81 ff., Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter 198 ff., Wiedemann, Religion der alten Ägypter 9 ff., Roeder bei Roscher s. v. Sonne und Sonnengott Sp. 1155 ff.

[2]) = Guilmant, Tombeau de Ramsès' IX. pl. LXXXVIII (Mémoires de l'institut XV).

[3]) In meinen Beschreibungen gebe ich nur das für meine Zwecke notwendige, alles sonstige Beiwerk lasse ich außer acht.

[4]) Vgl. die Beschreibung von Maspero in dem Textbande zu den Monuments divers S. 13 ff.

[5]) Eine Parallele zu dieser Darstellung findet sich auf dem im Louvre befindlichen Sarkophag des ḏd-ḥr aus der Saitenzeit: ḥḥw und ḥḥt kniend, vor ihnen der jugendliche Sonnengott, über ihm Skarabäus, darüber pt-Zeichen, Berlin Ä. M. Phot. Nr. 7106 (= Phot. Alinari Nr. 23875).

[6]) Wichtig für die Interpretation sind auch die übrigen Inschriften, vgl. Maspero a. a. O.

In dem Raum zwischen den Köpfen der Himmelsgöttinnen knien Isis und Nephthys über der Hieroglyphe des Westens und nehmen den geflügelten Skarabäus in Empfang[1]. In dem von der einen Himmelsgöttin umschlossenen Raum die Tagesstunden (weibliche Figuren mit Scheibe auf dem Kopf, zum größten Teil nicht erhalten), in dem von der zweiten eingeschlossenen Bildfelde die Nachtstunden (weibliche Figuren mit Stern auf dem Kopf). — Ptolemäisch[2].

3. Deckenbild im Pronaos des Tempels von Philae **Abb. Taf. VIII 2**[3]. Himmelsgöttin, nackt, auf ihrem Körper 24 Scheiben, in gleicher Form und Haltung wie die Himmelsgöttinnen auf Nr. 1 und 2, auf ihrer rechten Hand männliche Gottheit. Über ihr eine zweite nackte Himmelsgöttin in gleicher Form und Haltung, auf ihrem Körper zwei geflügelte Sonnenscheiben. Am Boden liegt der Erdgott[4], über jeder Hand eine Sonnenscheibe. Der von den Göttinnen eingeschlossene Raum ist mit Sternen angefüllt, im oberen Teile zudem noch geflügelter Skarabäus mit Vogelflügeln und geflügelte Sonne, sowie Isis mit der Morgenbarke und Nephthys mit der Abendbarke der Sonne. — Ptolemäisch.

4. Deckenbild im Grabe Ramses' IV. (?) Abb. Champollion, Notices descriptives II 630ff.[5]. Himmelsgöttin, nackt[6], an ihrem Körper 9 Sonnenscheiben, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—3. In dem von der Göttin eingeschlossenen Raum über den Füßen der Göttin Isis und Nephthys die Sonnenscheibe hochhebend, in der Höhe des Schoßes der Göttin Schu in Barke stehend, über ihm kniende Göttin, die Sonnenscheibe gebärend, rechts und links von ihr Geburtshelferin, darüber Skarabäus mit Vogelflügeln, die Sonnenscheibe vor sich her stoßend, vor dem Mund der Göttin Sonnenscheibe, zwischen ihren Unterarmen männliche Gottheit. Ein in der Höhe der Knie der Göttin angebrachter, mit Sternen besäter Horizontalstreifen teilt den Raum in zwei Hälften. In der oberen Hälfte ist die Tagesfahrt des Sonnengottes, in der unteren die Nachtfahrt dargestellt.

5. Darstellung auf einem Holzsarg der XXI. Dynastie. Berlin Ä. M. Nr. 8[7]. **Abb. Taf. IV 2**[8]. Himmelsgöttin, nackt, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—4. Am Boden der liegende Erdgott, zwischen ihm und der Göttin Schu, die Göttin stützend. Auf dem Rücken der Göttin Barke mit hockendem Gott, Sonnenscheibe auf dem Kopf, und Barke mit einem Falken, Sonnenscheibe auf dem Kopf.

6. Darstellung auf einem Papyrus des Louvre. Abb. Lanzone, Dizionario di mitologia egizia Tav. CLV 1. Himmelsgöttin nackt, mit Sternen besät, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—5. Am Boden der liegende Erdgott,

[1]) Das ist trotz der starken Zerstörung dieser Partie des Sarkophagdeckels sicher.

[2]) Ich zähle die Darstellungen im folgenden nach ihrem inhaltlichen Wert auf, halte mich infolgedessen nicht an eine genaue chronologische Reihenfolge.

[3]) = L. D. IV 35b; Lanzone, Dizionario Tav. CLV 2; Bénédite, Temple de Philae pl. L (Mémoires de la mission XIII).

[4]) Vgl. darüber S. 22.

[5]) In verkürzter Form bei Brugsch, Thesaurus II 412.

[6]) So bei Champollion, nach Brugsch bekleidet

[7]) Ausführl. Verzeichn. der ägypt. Altert.[2] 173f.

[8]) = Erman, Ägyptische Religion[2] 35 Abb. 43.

zwischen ihm und der Göttin Schu kniend, mit erhobenen Armen, über ihm Sonnenscheibe. Auf den Oberschenkeln der Göttin Barke mit falkenköpfigem Gott, Sonnenscheibe auf dem Kopf, auf den Ellbogen der Göttin Barke, in ihr ebenfalls falkenköpfiger Gott, die von männlicher Gottheit, auf dem Haupt Doppelkrone, aufgenommen wird[1]).

7. Darstellung auf einem Holzsarg der XXI. Dynastie. Abb. Daressy, Cercueils des cachettes royales pl. XLVIII Nr. 61030 (Catalogue du musée du Caire). Himmelsgöttin, nackt, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—6. Am Boden der liegende Erdgott, zwischen ihm und der Göttin Schu, die Göttin stützend. Auf den Beinen der Göttin Barke, in ihr Skarabäus in Sonnenscheibe, auf dem Rücken der Göttin Barke, in ihr Widderkopf in Sonnenscheibe, auf den Armen der Göttin Barke, in ihr hockender Gott in Scheibe. Zwei Arme strecken sich der dritten Barke von unten entgegen, um sie aufzunehmen.

8. Darstellung auf einem Holzsarg der XXI. Dynastie. Abb. Chassinat, Seconde trouvaille de Deir El-Bahari 29 fig. 26 Nr. 6008 (Catalogue du musée du Caire). Himmelsgöttin, nackt, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—7. Am Boden der liegende Erdgott, zwischen ihm und der Göttin Schu, der die Göttin stützt. Auf dem Rücken der Göttin Barke, in ihr Skarabäus, der die von Uräen umringelte Sonnenscheibe vor sich her stößt, Isis, Nephthys und falkenköpfiger Gott. Rechts von der Darstellung Thoth, die Sonnenscheibe auf dem Kopf.

9. Darstellung auf einem Papyrus im British Museum. Abb. Lanzone a. a. O. Tav. CLVII. Himmelsgöttin, nackt, mit Sternen besät, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—8. Am Boden der liegende Erdgott, zwischen ihm und der Göttin Schu, der die Göttin stützt. Auf dem Rücken der Göttin 1. Barke, in ihr Sitz, und 2. Barke, in ihr Skarabäus.

10. Darstellung auf einem Papyrus des Louvre. Abb. Lanzone a. a. O. Tav. CLVIII 2. Himmelsgöttin[2]), nackt, mit Sternen besät, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—9. Unter ihr Schu, mit erhobenen Armen die Barke, in der die Sonnenscheibe im Horizontzeichen ruht, stützend. Neben Schu die Göttinnen des Ostens und Westens.

11. Darstellung auf einem Holzsarg der XXI. Dynastie in Turin. Abb. Lanzone a. a. O. Tav. CLVI 2. Himmelsgöttin, bekleidet, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1—10, am Boden der liegende Erdgott. Über der Göttin Skarabäus mit Vogelflügeln und Widderkopf, links von ihm Nephthys, rechts Isis.

12. Darstellung auf einem Holzsarg der XXI. Dynastie. Abb. Daressy, Cercueils des cachettes royales pl. XXXVII Nr. 61027 (Catalogue du musée du Caire). Himmelsgöttin, nackt, in gleicher Form und Stellung wie auf Nr. 1—11. Am Boden liegt der Erdgott, zwischen ihm und der Göttin Schu, dem eine Sonnenscheibe die Brust deckt, die Göttin stützend.

13. Darstellung auf einem Sarkophag der Kaiserzeit. Abb. Flinders Petrie, Hawara pl. II. Himmelsgöttin, nackt, in gleicher Form und Haltung wie auf

[1]) Von der Gottheit ist nur der Oberkörper sichtbar.

[2]) Die Himmelsgöttin durch Beischrift als Nut bezeichnet.

Nr. 1—12, gestützt von Bes. Über ihrem Rücken 1. Barke, in ihr Gott mit Skarabäus auf dem Kopf in Scheibe, und 2. Barke, in ihr falkenköpfiger Gott in Scheibe. Eine dritte, jetzt zerstörte Barke befand sich über den Beinen der Göttin. Links und rechts von der Darstellung Göttin, Sonnenscheibe in den erhobenen Armen haltend.

14. Deckenbild in Dendera. Abb. Mariette, Dendérah, Supplément pl. C. Himmelsgöttin, bekleidet, in gleicher Form und Haltung wie auf Nr. 1–13, auf Wasserlinie stehend. Um sie herum alles mit Sternen angefüllt. An ihrem Schoße Sonne mit Strahlen, die auf einen Hathorkopf, der im Horizontzeichen ruht, fallen[1]). Eine zweite Sonnenscheibe befindet sich vor dem Munde der Göttin[2]).

Typus II. 1. Darstellung auf dem Deckel des Sarkophages des Generals Pete-ese. Berlin Ä. M. Nr. 29[3]). **Abb. Taf. V.** Die Himmelsgöttin, bekleidet, aufrecht stehend, Arme erhoben, auf der rechten Hand Sonnenscheibe, auf der linken widderköpfigen Gott haltend. Links von ihr 4 Krokodile und Sonnenscheibe, rechts von ihr Skarabäus, der Sonnenscheibe vor sich her treibt, Widder, Scheibe, widderköpfiger Gott, Sonnenscheibe vor sich her stoßend, und jugendlicher Gott, dem sich zwei, neben dem linken Fuße der Göttin aufsteigende Arme entgegenstrecken[4]). — Nach 700 v. Chr. Geb.

2. Darstellung aus dem Grabe Ramses' IX. Abb. Guilmant, Tombeau de Ramsès' IX pl. LXXXIX (Mémoires de l'institut XV)[5]). Die Himmelsgöttin, bekleidet, aufrecht stehend, Arme erhoben, auf der rechten Hand Scheibe, auf der linken widderköpfigen Sonnengott haltend. Links von ihr 4 Krokodile[6]), rechts von ihr Skarabäus, Scheibe, Widder (?), Scheibe (?)[7]).

Typus III. 1. Darstellung aus dem Grabe Sethos' I. **Abb. Taf. IV 4**[8]). Himmel

[1]) vgl. dazu auch die Darstellung auf dem rechteckigen Zodiacus von Dendera.

[2]) Die Darstellungen des Typus I sind damit natürlich durchaus nicht erschöpft, aber alle anderen ergeben nichts wesentlich Neues für unseren Gegenstand, vgl. z. B. Lanzone a. a. O. Tav. CLVI 1, CLXI 1, CLXI 3 und 4, CLXII 1, Leemans-Pleyte, Ägyptische Monumenten Lfg. 29 M. 5 Pl. V. Hierzu gehören auch die Darstellungen der Himmelsgöttin auf dem rechteckigen Zodiacus von Dendera (Abb. Boll, Sphaera Taf. IV), vgl. dazu Brugsch, Thesaurus I S. 1ff., das Deckenbild aus dem Grabe Ramses' IV. mit den Dekanaufgängen (Abb. Brugsch, Thesaurus I Blatt nach S. 174), und die Darstellung Mariette, Dendérah IV pl. LXXVI (= Lanzone a. a. O. Tav. CLX). — Interessant ist die Darstellung auf einem Papyrus des British Museum Abb. Lanzone a. a. O. Tav. CLIX 6. Hier ist die Himmelsgöttin, nackt, mit Sternen besät, bärtig und mit stattlichem Phallos dargestellt. Am Boden liegt der Erdgott, auf seinem linken Arm Scheibe, die von Schlange umwunden ist, die sich in den Schwanz beißt, in der Scheibe widderköpfiger Gott. Ähnlich die Darstellung auf dem Holzsarg der XXI. Dynastie Berlin Ä. M. Nr. 11986. Auch hier die Himmelsgöttin mit Bart und Phallos, unter ihr der Erdgott, auf dessen linker und rechter Hand Scheibe ruht, in die ein Auge eingezeichnet ist. Auf eine Erklärung dieser Bilder muß ich verzichten.

[3]) Ausf. Verzeichn. der ägypt. Altert.^{2} 270. — Über der Göttin die Inschrift: „Es sprechen Rê' und Atum: Ach Osiris Pete-ese . . ., du gehst mit Rê' am Morgen auf und gehst mit Atum am Abend unter, alltäglich und ewig." Mit den Inschriften neben der Göttin ist, da sie sehr verderbt sind, nichts anzufangen.

[4]) Ähnlich die Darstellung im Grabe Ramses' VI. Abb. Champollion, Notices descriptives II 525. Neben den Krokodilen finden sich hier noch Widderkopf, Skarabäus und wḏꜣ-t-Auge.

[5]) Die Abb. bei Lefébure, Hypogées royaux pl. 16 (Mémoires de la mission III 1) ist ungenauer.

[6]) Vor dem dritten Krokodil unter dem Ellenbogen vielleicht noch wḏꜣ-t-Auge.

[7]) Die auf die Scheibe folgenden Symbole sind zerstört. — Zu diesen Bildern gehört auch noch die Darstellung aus dem Grabe Ramses' III. Abb. Lefébure, Hypogées royaux pl. 58 (Mémoires de la mission III 1).

[8]) = Lefébure, Hypogées royaux pl. XVII (Mémoires de la mission II 4); Erman, Religion^2 8 Abb. 4.

als Kuh, von Schu gestützt. Am Euter Barke, darin hockender Gott in Kapelle, eine zweite Barke zwischen den Vorderbeinen der Kuh, in ihr aufrecht stehender Gott, Sonnenscheibe auf dem Kopf. An den Beinen der Himmelskuh machen sich eine Reihe weiterer Götter zu schaffen.

Typus IV. Darstellung im Osireion zu Abydos. Abb. Margaret Murray, The Osireion at Abydos pl. XIII[1]). Nun, nur Oberkörper sichtbar, im Urwasser, mit seinen Armen die Sonnenbarke emporhebend. Inschrift über ihm: „prr nn n ʿwj m mw śtsśn ntr pn", „diese zwei Arme kommen hervor aus dem Wasser, sie erheben diesen Gott". In der Mitte der Barke Skarabäus, die Sonnenscheibe vor sich herstoßend, links von dem Skarabäus Nephthys, rechts Isis, den Skarabäus emporhebend, hinter Nephthys drei Götter, Sa genannt, und König Merenptah kniend, hinter Isis Keb, Schu und die Götter ḥkȝ und ḥw. Inschrift über der Barke: „ỉmjw-f nṯrw mʿnḏ-t m ḫt nṯr pn ḥtp", „die in ihr sind, die Götter der Morgenbarke sind hinter diesem Gott, der untergeht (?)". Der Sonnenball, welchen der Skarabäus vor sich her stößt, wird aufgenommen von den erhobenen Armen einer aufrecht stehenden Göttin, die genannt wird „nw-t šspś (?) rʿ", „Nut, die den Rêʿ aufnimmt". Sie steht auf dem Kopfe eines Gottes, der mit seinen Füßen seinen Hinterkopf berührt, also einen Kreis bildet, und „wśr šnf dwȝ-t", „Osiris, der die Duat umschließt", genannt wird. — XIX. Dynastie.

2. Darstellung im Grabe Ramses' VI.[2]). Abb. Champollion, Notices descriptives II 584—586[3]). In der Mitte die Arme des Nun, genannt „ʿwj nwn", aus denen die Sonne hervorgleitet. Links davon Nun in voller Figur mit erhobenen Armen und drei Dämonen, die der Sonnenbarke, die über den ȝkr[4]) (hier als Löwe dargestellt) hinweg aus der Unterwelt herausfährt, nachblicken. In der Barke Seelenvogel des Cheper (bȝ ḫprj) und Seelenvogel des Atum (bȝ ỉtm), zwischen ihnen widderköpfiger Skarabäus. Rechts von den Armen des Nun Tatenen und drei Dämonen, die der in die Unterwelt über den ȝkr fahrenden Barke die Arme entgegenstrecken. In der Barke widderköpfiger Skarabäus zwischen Seelenvogel des Cheper und Seelenvogel des Atum.

3. Darstellung am Kopfende des Sarges des Fürsten Necht-nebf (Nektanebos). Berlin Ä.M.Nr.7[5]). **Abb. Taf. VIII 1.** Sonnenscheibe, aus den Armen des Urgewässers hervorgleitend, links davon Nephthys, rechts Isis, die eine zweite Sonnenscheibe, in die der geflügelte Skarabäus eingezeichnet ist, hochheben. Neben dem Kopfe

[1]) Vgl. dazu a. a. O. 21. — Die gleiche Darstellung auf dem Sarkophag Sethos' I Abb. Bonomi-Sharpe, Alabaster sarcophagus of Oimeneptah I. pl. XV (= Lanzone a. a. O. Tav. CLXV), und im Grabe Ramses' VI. (Abb. Champollion, Notices descriptives II 541), vgl. dazu Maspero, Bibliothèque égyptologique II 176f.

[2]) Von Champollion unrichtig Ramses V. genannt.

[3]) Die Abb. in der Description de l'Égypte II pl. LXXXIV 4 ist ungenauer.

[4]) Zur Sonnenbarke auf dem ȝkr vgl. auch noch die Darstellung im Grabe Ramses' VI. Abb. Lefébure, Hypogées royaux pl. 50 (Mémoires de la mission III 1), hier die Barke mit widderköpfigem Gott und seinem Gefolge, Atum, Cheper und einem dritten Gott auf dem Rücken des ȝkr, der als Doppelsphinx dargestellt ist. Beischrift: „pr m ȝkr" „Herausgehen aus dem ȝkr"). Auch die Darstellung im Grab der Tauseret Abb. Lefébure a. a. O. III 1 pl. 67 sei noch erwähnt, die ebenfalls die Sonnenbarke auf dem ȝkr (Doppelsphinx) darstellt.

[5]) Ausf. Verz. der ägypt. Altert.[2] 272. — Der Sarg gehört schon in die frühgriechische Zeit.

der Nephthys Sonnenbarke, in ihr geflügelter Skarabäus, die über den ꜣkr (Löwe) hinweg aus der Unterwelt fährt. — IV. Jahrhundert v. Chr. Geb.

4. Darstellung im oberen Teil der Vorderseite der Metternichstele. **Abb. Taf. III 10**[1]) Zwei Arme erheben sich aus den Hieroglyphenzeichen für Wasser und Erde, zwischen ihnen die Sonnenscheibe, in ihr hockender vierwidderköpfiger und viergeflügelter Gott. Links davon vier adorierende Affen und Thoth, rechts vier adorierende Affen und Nektanebos I. Beischrift: „dwꜣ rʿ-ḥr-iꜣḫtj ntr ꜥꜣ nb pt sꜣb šwt pr m iꜣḫw-t", „Verehrung dem Rêʿ-Harachtes, dem großen Gott, dem Herrn des Himmels, dem bunt gefiederten, der herausgeht aus dem Horizont". — Um 350 v. Chr. Geb.

Typus V. 1. Vignette zum XVII. Kapitel des Totenbuches. **Abb. Taf. IV 5**[2]). Zwei antithetisch voneinander abgewandt sitzende Löwen, zwischen ihnen Sonnenscheibe im Horizont, darüber Himmels(pt-)zeichen.

2. Darstellung auf einem Holzsarg der XXI. Dynastie. Berlin Ä. M. Nr. 11986 **Abb. Taf. IV 3.** Zwei antithetisch voneinander abgewandt sitzende Löwen, zwischen ihnen die Sonnenscheibe, die in den Hörnern eines Kuhkopfes ruht. In der Scheibe sitzender jugendlicher Gott, linken Daumen in den Mund steckend, in der rechten Hand Krummstab haltend. Neben ihm Beischrift: „nb iꜣḫtj", „Herr der beiden Horizonte". Um die Scheibe windet sich eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt.

3. Darstellung auf einem Papyrus des British Museum. Abb. Lanzone a. a. O. Tav. CLIX. Zwei antithetisch voneinander abgewandt sitzende Löwen, zwischen ihnen die Sonnenscheibe. In der Scheibe der Reliquienkasten des Osiris. Um die Scheibe windet sich eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt.

Für die Interpretation der in Typus I—V aufgezählten Darstellungen stehen uns eine Reihe von Texten und zahllose Anspielungen in der ägyptischen Literatur zur Verfügung. Auf diese Weise ist es möglich, wenigstens im großen und ganzen eine Erklärung der Bilder geben zu können, wenngleich daneben eine ganze Reihe unserem Denken unverständlicher, ja sinnloser Züge übrig bleiben.

Eine den ägyptischen Priestern geläufige Vorstellung hat den Lauf der Sonne dem Leben des Menschen angeglichen[3]). Die Himmelsgöttin gebiert die Sonne alltäglich wie die Frau das Kind. Wie der Mensch sterben muß, so erleidet auch das gleiche Schicksal der Sonnengott. Auch er muß in die Unterwelt eingehen und wird Osiris wie der Mensch. Die gleichen Gefahren, die der Mensch im Reiche des Osiris zu bestehen hat, bedrohen auch den Sonnengott. Nach einer beschwerlichen Fahrt von zwölf Stunden „geht" der neue Gott „heraus aus der Unterwelt und läßt sich in der Morgenbarke nieder und geht auf im Schoße der Himmelsgöttin"[4]). Seine Mumie bleibt in der Unterwelt zurück. Von der Fahrt des Sonnengottes in der Unterwelt erzählt das „Amduatbuch", d. h. das Buch

[1]) Golenischeff, Metternichstele Taf. I.
[2]) — Naville, Totenbuch Taf. XXVII
[3]) Vgl. hierzu bes. Maspero, Bibliothèque égyptologique II 25ff.
[4]) Erman, Religion[2] 126.

„von dem, was in der Unterwelt ist", und das „Buch der Pforten", die uns in einer Reihe von Exemplaren in den thebanischen Königsgräbern, auf Sarkophagen und sonst erhalten sind[1]).

In diesen Vorstellungskreis gehört das Bild Typus I 1 (**Abb. Taf. VI 2**). Auf I 1 a ist zuerst die Geburt der Sonnenscheibe aus dem Schoße der knienden Himmelsgöttin dargestellt, die an Realismus nichts zu wünschen übrig läßt[2]). Darüber schwebt die Sonne in der Gestalt eines Skarabäus, der die Sonnenscheibe vor sich hertreibt. Die zehn Sonnenscheiben am Leibe der Himmelsgöttin, die Scheibe vor dem Munde der Göttin und die Scheibe zwischen den Unterschenkeln geben den Sonnenstand in den einzelnen Stunden des Tages an. Als Mann geht dann schließlich die Sonne zwischen den Unterarmen der Göttin in die Unterwelt ein. Ihren Lauf durch die Unterwelt gibt I 1 b wieder. Entsprechend dem Tageshimmel hat die ägyptische Phantasie einen Nacht- oder unterirdischen Himmel geschaffen. Auch auf oder an ihm wird der Stand der Sonne während der 12 Stunden der Nacht durch je eine Sonnenscheibe angegeben. Als widderköpfiger Mann, mit der Scheibe als Kopfschmuck, durchfährt der tote Sonnengott die Unterwelt, in seiner Barke stehend, die von Dämonen und Schakalen gezogen wird. iwf d. h. Fleisch wird er genannt, um seinen seelenlosen Zustand anzudeuten.

Dem gleichen Vorstellungskreis wie I 1 verdankt auch I 4 seine Entstehung, nur ist die Darstellung hier verkürzt.

Wesentlich vereinfacht kehrt der Sonnenlauf auf Typus I 2 wieder. Auch hier ist der Tag- und der Nachthimmel nebeneinander dargestellt, noch besonders durch die in dem von den Göttinnen umschlossenen Raum angebrachten Figuren der Tages- und der Nachtstunden charakterisiert. Über der Hieroglyphe für Osten heben die Gottheiten ḥḥw und ḥḥt[3]) das Sonnenkind hoch, und als Skarabäus tritt dann die Sonne ihren Lauf an, um ihn im Westen auch wieder als Skarabäus, empfangen von Isis und Nephthys, zu enden.

Die doppelte Himmelsgöttin findet sich auch auf Typus I 3 (**Abb. Taf. VIII 2**), nur sind die Göttinnen hier nicht neben-, sondern übereinander dargestellt. Ob wir auch bei diesem Bilde an den Tages- und Nachthimmel zu denken haben, ist zweifelhaft, denn die 24 Scheiben auf dem Körper der unteren Göttin, von denen die zwölf schwarzen doch wohl den Stand der Nacht-, die zwölf hellen den Stand der Tagessonne während der einzelnen Stunden andeuten sollen, scheinen für

[1]) Vgl. hierzu bes. Maspero a. a. O. II 27ff.; Erman a. a. O. 125ff.; Jéquier, Le livre de ce qu' il y a dans l'Hadès; Budge, Egyptian heaven and hell I. II. Über das Verhältnis der beiden Bücher zueinander vgl. Maspero a. a. O. 174ff.

[2]) Weniger realistisch ist die Geburtszene in Hermonthis (Ptolemaios XVI.) dargestellt, Abb. L. D. IV 60a (vgl. dazu Brugsch, Religion 164; Roeder bei Roscher s. v. Sonne Sp. 1193). Der Sonnengott wird als Kind aus dem Schoße der „mwt n r'" „Mutter des Rê'" genannten Göttin von der Hebamme (kopt. *θμεσιω* vgl. Spiegelberg, Demotische Studien I 14) hervorgezogen. Die Göttin wird gestützt von Neith, hinter der zwei weitere *θμεσιω*-Figuren stehen. Hinter der Hebamme die Amme (mn't) und die Pflegerin (ẖnmt). Über dem Sonnenkinde schwebt der geflügelte Skarabäus, die Sonnenscheibe vor sich herstoßend. Der Sonnengott wird in der einen Inschrift „r' ḫpr djf św tp dwꜣ" „Rê'-Cheper, der sich selbst am Morgen gibt", in der zweiten „ḥr pꜣ r' pꜣ ẖrd ꜥꜣ wr tpj n ỉmn" „Horus, die Sonne, der älteste Sohn des Amon" genannt.

[3]) Über diese Gottheiten vgl. Lanzone a. a. O. II 685ff.; Brugsch, Religion 132ff.

eine Kombination des Tages- mit dem Nachthimmel zu sprechen. Die zweite Himmelsgöttin bleibt dann allerdings unerklärt, es sei denn, man würde in ihr ebenfalls den Tageshimmel erblicken.[1]) Als neues Bildelement tritt der zwischen den Armen und Beinen der Himmelsgöttinnen in eigenartiger Gliederverrenkung liegende Gott auf. Es ist der Erdgott Keb.

Nach einem alten, wenngleich auch erst auf einem Papyrus ptolemäischer Zeit überlieferten Mythos[2]) entstand die Sonne als Cheper aus dem Urgewässer. Durch Selbstbegattung und Ausspeien schuf der Sonnengott den Gott Schu und die Göttin Tefnet. Deren Kinder waren der Erdgott Keb und die Himmelsgöttin Nut. Ein anderer Mythos[3]) erzählt dann, wie Himmel und Erde voneinander getrennt wurden. Ihr Vater Schu schob sich zwischen sie und hob die Nut mit allen damals existierenden Gottheiten hoch und ließ so die Welt in ihrer jetzigen Form entstehen. Die Illustration dazu geben Typus I 5 (**Abb. Taf. IV** 2) bis 10 und 12. Schu[4]) stützt zumeist die Himmelsgöttin mit beiden Armen (so auf I 5, 7—9 und 12), oder er kniet unter ihr, die Sonnenscheibe hochhaltend (so auf I 6) oder er trägt die Sonnenbarke (so auf I 10)[5]). Am Boden rekelt sich stets der Erdgott Keb, der häufig noch erigierte Phallos[6]) legt ein deutliches Zeugnis ab von der innigen Umarmung mit der Himmelsgöttin, aus der er soeben gerissen wurde. Auf I 13 stützt der Zwergengott Bes die Nut. Bes[7]) hat natürlich an sich nichts mit der Sache zu tun. Einen tieferen Zusammenhang dahinter zu suchen, ist, da es sich um ein Bild der Kaiserzeit handelt, durchaus nicht notwendig. Treten doch auch die Könige als Träger des Himmels, wenn auch nicht des Himmels in Form des Weibes, sondern des Himmels-(pt-)Zeichens auf (so z. B. Sethos I. Abb. Caulfield, Temple of the kings pl. IV, Ramses II. Abb. L. D. III 180b, Ramses IX. Abb. L. D. III 235, Taharka Abb. L. D. V 13, Titus Abb. L. D. IV 81d). Allerdings handelt es sich hier mit Ausnahme der Taharka- und Titusdarstellung um Kapellenuntersätze, deren Seiten mit dem Bilde des das Himmelszeichen tragenden Pharao geschmückt sind. Deshalb kann hier neben dem Sonnengott und seiner Barke auch jeder andere Gott als Inhaber des Kapellenuntersatzes in Frage kommen. Außer den Königen werden auch noch die Göt-

[1]) Über die von Brugsch gegebene Erklärung dieses Bildes siehe S. 50.

[2]) Das sogenannte Apophisbuch, vgl. Budge, On the hieratic papyrus of Nesi-Amsu (Archaeologia LII 502ff.); Text z. T. übersetzt von Ranke in Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. I 180ff., vgl. Erman a. a. O. 32f.

[3]) Der Mythus der Trennung von Himmel und Erde ist von Maspero, Bibliothèque égyptologique I 339f. erschlossen worden, vgl. dazu Erman a. a. O. 35. Schu als Stützer der Nut begegnet schon in den Pyramidentexten.

[4]) Wie Schu kann auch seine Gemahlin Tefnet den Himmel, d. h. die Nut, stützen, vgl. dazu Sethe, Pyramidentexte 1405.

[5]) Auch der Gott mit erhobenen Armen in Barke auf I 1a und 4 ist Schu. Das Stützmotiv ist hier allerdings nur durch die Haltung der Arme angedeutet.

[6]) Der Phallos auf I 5 ist leider in der Zeichnung unterdrückt.

[7]) Für Bes vgl. jetzt bes. Ballod, Prolegomena zur Gesch. der zwerghaften Götter in Ägypten (Münch. Diss. 1912). — Der Gott ist wahrscheinlich unägyptischen Ursprungs und läßt sich vor dem Ende des M. R. nicht nachweisen, vgl. die sogenannten Zauberstäbe aus dieser Zeit. Der von Wiedemann, Religion 87f., geäußerten Ansicht, daß Bes selbst zum Sonnengott geworden ist, kann ich nicht beipflichten.

tinnen der vier Himmelsgegenden in dieser Form dargestellt (so z. B. Mariette, Dendérah II pl. LVa)[1]).

Von der Fahrt der Sonne während der Nacht in der Unterwelt, wie sie I 1 darstellt und I 2 und 4 andeutungsweise erkennen lassen, zeigen die Bilder I 5—13 nichts. Nur auf I 6 und 7 wird ihre Aufnahme in das Westreich noch angedeutet durch einen Gott (so auf I A 6), der seine Arme der Sonnenbarke entgegenstreckt, oder durch die Arme einer Gottheit (so auf I A 7), die die Sonnenbarke aufnehmen.

Typus I 14 hat eine besondere lokale Bedeutung, die mit dem Kult der Hathor in Dendera zusammenhängt. Die Strahlen der am Schoße der Himmelsgöttin angebrachten Sonnenscheibe fallen auf einen Hathorkopf. Das ist eine Illustration zu dem kultischen Ritus, nach dem jedes Jahr einmal die Statue der Göttin auf das Dach des Tempels gebracht wurde, um ihren Vater Rê' zu sehen[2]).

Sämtliche Bilder des Typus I zeigen die Himmelsgöttin als Himmel selbst mit horizontal ausgestrecktem Körper und mit den Armen parallel den Beinen den Boden berührend. Arme und Beine bilden die „vier Stützen des Himmels", von denen in den Texten so häufig die Rede ist. Die Göttin ist nackt[3]) oder bekleidet, mit Sternen besät oder ohne Sterne. Es ist Nut, die ausdrücklich „nw-t mšt itn" „Nut, die die Sonnenscheibe gebärt"[4]), genannt wird, und so ja auch auf I 1 a und 4 dargestellt wird. Begattet wird sie entweder vom Sonnengott selbst, der deshalb kꜣ mwt-f (Kamephis), „Stier seiner Mutter" heißt[5]), oder der „der von selbst entstandene" oder „der sich selbst erzeugt hat" genannt wird. Eine andere, seltenere Version macht den Erdgott Keb als Vater namhaft[6]). Neben Nut erscheinen aber auch andere Göttinnen des ägyptischen Pantheons als Himmelsgöttin, so Hathor, Mut von Theben, Neith von Sais und Isis[7]).

Nut ist auch die Göttin des Typus II (**Abb. Taf. V**), nur steht sie hier aufrecht mit erhobenen Armen, und um sie herum wimmeln die zwölf verschiedenen Formen der Sonne, zu ihrer rechten Seite steigen sie auf, an ihrer linken Seite steigen sie herunter, um schließlich von zwei Armen, die sich ihnen entgegenstrecken, in die Unterwelt aufgenommen zu werden (vgl. dazu S. 34).

Eine andere Form der ägyptischen Himmelsvorstellung gibt Typus III (**Abb. Taf. IV** 4) wieder. Nicht als Weib, sondern als Kuh ist der Himmel hier dargestellt, und am Leibe der Kuh fahren die Sonnenbarken und hängen die Sterne. Gestützt wird sie wie Nut von Schu, und die Göttin ist trotz der Kuhgestalt keine andere als Nut, die wir in Typus I und II als Weib kennen gelernt haben. Das

---

1) Ferner ist hier zu erwähnen der Untersatz für eine Götterkapelle Berlin Ä. M. Nr. 7261 (Abb. L. D. V 55a) mit den Darstellungen des Königs Netek-Amon, seiner Gemahlin, der Sechmet als Herrscherin des Südens und der Göttin des Nordens, die sämtlich das pt-Zeichen stützen, vgl. für diese Kapellenuntersätze bes. H. Schäfer, Ägypt. Zeitschr. XXXV 98ff.

2) Vgl. dazu Erman a. a. O. 34.

3) Nacktheit bei Gottheiten spielt in Ägypten nicht die Rolle wie bei den vorderasiatischen Gottheiten.

4) So z. B. auf dem Sarkophag der Nes-schu-tafnut, v. Bergmann, Recueil de travaux VI 160.

5) Erman a. a. O. 8.

6) Roeder a. a. O. Sp. 1194.

7) Vgl. dazu Erman a. a. O. 15ff.

erfahren wir aus dem „Buch von der Himmelskuh"[1]), zu dem unser Bild eine Illustration bildet. Rê' tritt hier als regierender König auf und läßt im grimmen Zorn auf die sündige Menschheit diese durch Hathor vernichten, gebietet schließlich dann aber doch dem Morden Einhalt. Aber länger leben will er nicht unter den Menschen, und so setzt er sich auf die kuhgestaltige Nut[2]), die ihn in die Höhe hebt und fortan den Himmel bildet. Um die Nut, der ob der Höhe schwindelt, zu stützen, wird Schu unter sie gestellt. Soweit der Mythos von der Himmelskuh. Von dem oben angegebenen Mythos über die Weltentstehung weicht er erheblich ab.

Die zeugungslose Entstehung des Sonnengottes aus dem Urgewässer, dem Ozean des Himmels, dem Nun, haben wir oben schon kennen gelernt[3]). Nun selbst tritt auf in den Bildern des Typus IV. Das Bild Typus IV 1 zeigt Nun im Urwasser, wie er mit seinen Armen die Sonnenbarke emporhebt. Verbunden ist diese Darstellung mit der Darstellung des täglichen Sonnenlaufes. Nut nimmt die Scheibe, die der Skarabäus in der Sonnenbarke vor sich hertreibt, auf, sie steht wiederum auf dem Kopfe des Osiris, „der die Duat umschließt". Das ist der Kreislauf des täglichen Geschehens, wie ihn unser Bild, das dem Pfortenbuche angehört, wiedergibt.

Typus IV 2 handelt dagegen nur von dem Aufsteigen der Sonne aus den Armen des Nun, mit dem die Ausfahrt der Sonnenbarke aus dem Westreiche und ihre Einfahrt über den Höllenhund[4]) (ꜣkr) hinweg verknüpft ist. Nun

---

[1]) Auch „destruction des hommes" genannt. Es ist erhalten in den Gräbern Sethos' I. und Ramses' III.; vgl. bes. Erman a. a. O. 36f., Maspero a. a. O. II 286ff., Roeder a. a. O. Sp. 1177f.

[2]) Zur Kuhgestalt der Himmelsgöttin vgl. auch die iht-Kuh, Abb. Lanzone a. a. O. Tav. II 2, die zwischen ihren Hörnern den jugendlichen Sonnengott trägt. Sie wird genannt „die große iht, die den Rê' gebiert, die Sonne der beiden Länder im südlichen Heliopolis". Auch Mariette, Dendérah III pl. LXXVIII ist die iht-Kuh dargestellt, mit der Sonne zwischen ihren Hörnern und der Sonnenbarke auf Himmelszeichen und Hathorkopf an ihrem Leib; sie heißt hier „iht, die den Cheper erzeugt" oder so ähnlich. Eine Parallelform zu ihr ist die mht-Kuh (griech. Methyer [mht wrt], nach Plutarch de Iside 56 eine Form der Isis). Dargestellt ist sie auf einem Fayumpapyrus der Spätzeit (Abb. Lanzone, Fayumpapyrus Taf. IV, mittlere Reihe), auf ihrem Rücken sitzt der jugendliche Sonnengott, der mit der R. ihr eines Horn packt, vgl. dazu das „Lied der Urgötter" im Tempel von Hibis in der Oase el-Charge, Roeder a. a. O. Sp. 1193.

[3]) Auch sonst wird auf die zeugungslose Geburt der Sonne angespielt, vgl. dazu Roeder a. a. O. Sp. 1191. Nun wird deshalb auch oft als Vater des Rê' genannt, so z. B. im „Buch von der Himmelskuh", weitere Beispiele bei Roeder a. a. O. Sp. 1194. — Eine spätere Auffassung läßt den Sonnengott aus einer Lotusblüte entstehen, die im Urmeere wuchs, vgl. Roeder a. a. O. Sp. 1192, Erman a. a. O. 33. Das wird dann auch dargestellt, vgl. die Bronzestatuette Berlin Ä. M. Nr. 2409 (Abb. Erman a. a. O. 33 Abb. 42) und Daressy, Statues de divinités (Catalogue du musée du Caire) pl. XI Nr. 38220—38222, ein Relief in Hermonthis Abb. L. D. IV 61g und die Abb. Maspero, Histoire ancienne I 136. Darauf spielt auch Plutarch de Iside cap. 11 an: *οὐδὲ τὸν Ἥλιον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι βρέφος ἀνίσχειν νεογιλόν, ἀλλ' οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι, τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἄναψιν αἰνιττόμενοι.*

[4]) Der ꜣkr ist ein Erdgott und in dieser Eigenschaft zum Wächter des Ein- und Ausganges des Westreiches geworden. Sein Hieroglyphenzeichen besteht aus dem Zeichen für Erde, aus dem an jeder Seite das Vorderteil eines liegenden Löwen herauswächst. Daneben wird er auch als Doppelsphinx (siehe die S. 19 Anm. 4 gegebenen Beispiele) und als Löwe (so Typus IV 2 und 3) oder Doppellöwe dargestellt. Zu der Darstellung als Löwe sind die oben behandelten Schu- und Tefnetbilder heranzuziehen. Die Doppelsphinx gehört zu den phantastischen Mischwesen, an denen die ägyptische Kunst so reich ist, vgl. z. B. die Kombination von Löwe und Steinbock auf dem Siegelzylinder Capart, Débuts de l'art 145 fig. 104 oder die sehr häufige Verbindung zweier Stiervorderteile z. B. auf der Schminkpalette Capart a. a. O. pl. I. Wann die Doppelsphinx zum Bild des ꜣkr geworden ist, läßt sich nicht sagen. Schon auf einem Säulen-

blickt der Sonnenbarke, die zur Oberwelt steigt, nach, Tatenen, ein ursprünglicher Erdgott, der im N. R. Ptah und Nun gleichgesetzt wird[1]), streckt seine Arme der in die Unterwelt fahrenden Barke entgegen. Verkürzt findet sich dann dieses Bild auf Typus IV 3 (**Abb. Taf. VIII 1**), während IV 4 (**Abb. Taf. III 10**) eine mehr hieroglyphische Form des gleichen Motivs wiedergibt.

Auch Typus V läßt sich von den Bildern des Sonnenlaufes nicht trennen. Typus V 1 (**Abb. Taf. IV 5**) stellt die Sonne im Horizontzeichen ruhend zwischen zwei sitzenden Löwen dar. Die Löwen sind Schu und Tefnet[2]), die Kinder des Sonnengottes, sie kehren in gleicher Form auf Typus V 2 (**Abb. Taf. IV 3**) und V 3 wieder. Sie stützen und tragen die Sonnenscheibe, über der bei V 1 auch noch das Himmelszeichen angebracht ist. Bei V 2 ruht die Scheibe in Hörnern, eine Abbreviatur der Darstellung des zwischen den Hörnern der Kuh sitzenden Sonnengottes, den wir S. 24 Anm. 2 kennen gelernt haben.

Die Darstellungen des Sonnenlaufes, wie sie Typus I—V wiedergeben, lassen sich durch eine Fülle von Bildern, die einzelne Züge davon behandeln, ergänzen und vervollständigen. Sehr häufig findet sich auf ägyptischen Sargbildern die Darstellung der Nut. So liegt sie z. B. auf der Innenseite des Sarkophages der Nes-schu-tafnut[3]) lang ausgestreckt, mit beiden Händen die Sonnenscheibe über sich emporhaltend. Ein anderes Sargbild (**Abb. Taf. VII 1**)[4]) stellt sie ebenfalls liegend dar mit erhobenen Armen und borstenartig emporstehenden Haaren. Ihr Körper ist mit Sternen besät, zwischen ihren Brüsten ruht die Sonnenscheibe, unter dem Nabel Mondsichel-Vollmond. Auf einem Sarge aus der Zeit der XXI. Dynastie (Abb. Leemans, Ägyptische Monumenten III M. 3 pl. XIX) tritt die Nut auf, der Länge nach hingestreckt, mit einem von Sternen übersäten Gewand bekleidet, getragen von Schu, der die Sonne als Kopfschmuck besitzt und Flügel an den Schultern hat. Völlig nackt dagegen, mit erhobenen Armen, eine Sonnenscheibe auf der Scham, eine zweite zwischen den Unterschenkeln, erscheint die Göttin auf dem Boden eines Sarkophages der Saitenzeit (Abb. Guide to the egyptian collections in the British Museum [1909] pl. XLIV).

Schu, die Sonnenscheibe oder die Sonnenbarke stützend und tragend, haben wir schon kennen gelernt. Im gleichen Typus kehrt er ohne Verbindung mit der Himmelsgöttin oft wieder. So ist im Tempel Sethos' I. (Abb. Caulfeild, Temple

---

schaft aus dem Tempel des Saḥurê' tritt sie als Zeichen für „Erde" auf, denn hier ist über dem Königsringe das Himmelszeichen und unter dem Königsringe die Doppelsphinx dargestellt. Deswegen braucht man aber nicht mit Notwendigkeit stets in der Doppelsphinx (so z. B. auf den Zauberstäben des M. R. Abb. Legge, Proceedings of biblical archaeology XXVII pl. III fig. 3, pl. V fig. 7, pl. X fig. 18) den ȝkr zu erblicken.

[1]) Stolk, Ptah (Diss. Leipzig 1911) 24f.

[2]) Vgl. dafür Roeder bei Roscher s. v. Schow Sp. 573. Die „beiden Löwen" werden sie schon in den Pyramidentexten genannt (Sethe a. a. O. 447). — Im Papyrus Ani steht bei dem einen Löwen die Beischrift „gestern", bei den anderen „morgen". Vielleicht ist das mit Abschnitt 5 des 17. Kapitels des Totenbuches in Verbindung zu bringen, „ich war gestern, ich kenne das Morgen", was durch eine Glosse des N. R. erklärt wird als: „Das Gestern ist Osiris, das Morgen ist Rê'" usw. Vgl. dazu Grapow, Das 17. Kapitel des Totenbuches (Berl. Diss. 1912) S. 4.

[3]) v. Bergmann, Recueil de travaux VI 160. Zu beiden Seiten der Göttin je 6 Nachtstunden in Gestalt von sitzenden Frauen mit einem Stern auf dem Kopfe.

[4]) = Leemans-Pleyte, Ägyptische Monumenten M. 13 Pl. V—VI = Maspero, Histoire ancienne I 86.

of the kings pl. V = L. D. III 138a) Schu als Verzierung am Bug einer Götterbarke halb kniend, halb hockend dargestellt, mit Federn in den Händen das pt-Zeichen stützend, auf dem die Sonnenscheibe ruht. Auf einem Skarabäus des N. R. Berlin Ä. M. Nr. 1780 (Abb. Berliner Goldschmiedearbeiten Taf. XII 62) kniet Schu und trägt in den erhobenen Armen das Sonnenschiff. Hierhin gehören auch die zahllosen Statuetten, die Schu halb kniend, halb hockend wiedergeben, mit erhobenen Armen, auf dem Kopfe die Sonnenscheibe[1]), vgl. z. B. **Abb. Taf. VI 4** Fayencestatuette Berlin Ä. M. Nr. 5423[2]).

Andere Bilder haben den Auf- und Untergang der Sonne zum Gegenstand. So findet sich im Grabe der Tauseret in Theben ein Bild (Abb. Lefébure, Hypogées royaux pl. 67 [Mémoires de la mission III 1]) der Arme des Nun, aus denen Scheibe, jugendlicher Gott, Skarabäus mit Widderkopf und Scheibe hervorgleiten. Auf einem Papyrus der XX. oder XXI. Dynastie (Abb. Bull. de l'inst. franç. d'archéol. orient. III pl. II) ist das Gebirge des Westens dargestellt mit der Hathorkuh und dem Oberkörper eines Gottes, der aus dem Berge hervorragt und mit erhobenen Armen die Sonnenscheibe, in die der Skarabäus eingezeichnet ist, in Empfang nimmt. Der Seelenvogel des Toten, der dabei steht, spricht: „Verehrung dem Rê'-Harachtes"[3]). Der Gott, der im Westen die Sonne in Empfang nimmt, und den wir ja auch schon S. 23 kennen gelernt haben, kehrt auch sonst wieder, so z. B. auf einem Sarge der XXI. Dynastie (Abb. Chassinat, Seconde Trouvaille de Deir el-Bahari 51 fig. 34), hier aus dem Horizontzeichen hervorragend und mit den Händen den Skarabäus in Scheibe aufnehmend[4]). Es wird der Gott des Westgebirges sein, daneben kommen aber auch andere Götter in Betracht, so war es ja auf Typus IV 2 sicher Tatenen. Auf anderen Bildern ist es aber eine Göttin, die die Sonne aufnimmt. Sie kann keine andere sein als Hathor, die geradezu zur Göttin des Westens geworden ist[5]). In dieser Form tritt sie uns z. B. in dem Bilde in der Hohlkehle eines Grabsteines der XIX. oder XX. Dynastie Berlin Ä. M. Nr. 7307 entgegen, mit ihrem Oberkörper, aber ohne Kopf, aus dem pt-Zeichen hervorragend und die Sonnenscheibe mit ihren Armen umschließend. Ähnlich ist die Vignette zum Totenbuch Kap. 168a (Abb. Naville a. a. O. Taf. CLXXXVII), nur umschließt sie hier den falkenköpfigen Sonnengott, der in Barke, die auf Wasserlinie fährt, thront. Die in das West-

[1]) Die Zwischenstücke zwischen Armen und Kopf sind schwerlich der Himmel, so Roeder a. a. O. Sp. 573 mit Fragezeichen, sondern dürften wohl nur der besseren Haltbarkeit wegen stehen gelassen sein.

[2]) Hierzu gehört auch der Brustschmuck aus Fayence, Berlin Ä. M. Nr. 6611 (Abb. Borchardt, Pflanzensäule 56 Abb. 86). Der Gott kniet, die Sonne über sich haltend, in einem Kapellchen, das von Sistrumsäulen getragen wird und dessen Hohlkehle mit der geflügelten Sonne geschmückt ist. — Ganz jung sind die Darstellungen des Schu, der den Osirispfeiler trägt, so z. B. auf einem Sargboden römischer Zeit Berlin Ä. M. Nr. 17619. Vielleicht gehört auch in diesen Vorstellungskreis die Darstellung auf einem anderen Sargboden römischer Zeit Berlin Ä. M. Nr. 16823: Schu (?) trägt den auf der Bahre liegenden Osiris.

[3]) Ähnlich die Darstellung auf einem anderen Papyrus Abb. a. a. O. pl. IV, nur wird der Sonnengott hier Atum genannt.

[4]) In der Vignette zum Totenbuch Kap. 186 Abb. Naville a. a. O. Taf. CCXII findet sich die gleiche Darstellung, nur ist der Gott kopflos.

[5]) Vgl. Erman a. a. O. 15.

gebirge einfahrende Sonnenbarke mit der strahlenden Sonne im Horizontzeichen, darunter die Hathorkuh, zeigt dann schließlich die Abb. Maspero, Histoire ancienne I 197.

Ein interessantes Bild, das ebenfalls das Auftreten der Sonne in der Unterwelt zeigt, gibt **Abb. Taf. VI 3** nach der Darstellung im Grabe des Königs Siptah wieder[1]). Die Sonnenscheibe, in der Skarabäus und widderköpfiger Gott dargestellt sind, tritt eben in die Unterwelt ein, und es entweichen vor ihr die Feinde des Sonnengottes, Krokodil, Schlange und ein gazellenartiges Wesen mit schwanzartigem Gebilde (Flamme?) zwischen den Hörnern. Dazu bemerkt die Sonnenlitanei I 2, zu der das Bild eine Illustration bildet: „Wer dies Buch rezitieren wird und dies (Bild) mit einem Stein (?) auf den Boden zeichnet, ist einer, den Rêʿ triumphieren läßt, über seine Feinde im Westen.“[2])

Ein beliebtes Bild der aufgehenden Sonne ist die Sonne, die im Horizontzeichen ruht und von Affen angebetet wird, so z. B. auf dem Grabstein Berlin Ä. M. Nr. 7315 (Abb. Erman, Religion² 12 Abb. 9), auf einem Kairener Grabstein Abb. Maspero a. a. O. I 103 usw.

Nicht Schu, sondern der mit Händen ausgestattete ḏd-Pfeiler des Osiris, ursprünglich wahrscheinlich ein Baumfetisch, später dann von den ägyptischen Theologen als Rückgrat des Osiris erklärt, stützt die Sonnenbarke auf einem Sarge der XXI. Dynastie Abb. Chassinat, Seconde trouvaille de Deir El-Bahari 26 fig. 24 (Catalogue du musée du Caire). Die neben dem ḏd-Pfeiler in Löwengestalt sitzenden Gottheiten Schu und Tefnet verbinden dieses Bild mit Typus V. Eine andere Kombination auf der Vignette zum Totenbuch Kapitel 16 (Abb. Naville a. a. O. Taf. XXI) läßt das ʿnḫ-Zeichen, das auf ḏd-Pfeiler ruht, mit erhobenen Armen die Sonne stützen. Ähnlich ist das Bild auf einem Sarge der Spätzeit (Abb. Leemans-Pleyte, Ägyptische Monumenten Lfg. 33 M. 24—27 pl. V), nur ruht der ḏd-Pfeiler hier seinerseits noch auf dem Isisblut.

Neben der Vorstellung des Himmels als Weib und als Kuh hat der Ägypter sich zu allen Zeiten den Himmel als „blauglitzernde Flut“ gedacht, auf der die Gestirne in Barken dahingleiten[3]) Darauf beruht die so außerordentlich häufige Darstellung der Barke, in der die Sonne in ihren verschiedenen Formen fährt (vgl. z. B. Typus I 5—10 und 13). Die Barke vertritt in der ägyptischen Religion die Stelle des Sonnenwagens in anderen Religionen. Sehr oft gleitet sie dahin ohne Steuermann und ohne Kapitän (z. B. Typus I 5—7, 9, 10 und 13), ihre Bahn ist ihr vorgeschrieben, sie kann keinen Schaden nehmen. Ebenso oft aber fährt der Sonnengott mit zahlreichem Gefolge wie der irdische König über den Himmel (vgl. z. B. Typus I 8, weitere Beispiele siehe S. 31 ff.). Isis und Nephthys, sein Wesir Thoth und andere Gottheiten, darunter ein Gott als Steuermann und ein

---

[1]) Davis, Tomb of Siptah Taf. nach S. 46. Gleiche Darstellung im Grabe Sethos' I. Abb. Lefébure. Hypogées royaux pl. IV (Mémoires de la mission II 1) = L. D. IV 134a.

[2]) Zitiert nach der Verarbeitung für das ägyptische Wörterbuch.

[3]) Vgl. dazu Erman a. a. O. 7.

anderer als Kämpfer, begleiten ihn auf seiner Fahrt. Übertragen worden ist diese Vorstellung, wie die Bilder der Typen I und III zeigen, auch auf die Darstellung des Himmels als Weib und Kuh. Wie sinnlos es ist, eine Barke auf dem Leibe eines Weibes oder einer Kuh fahren zu lassen, ist dem Ägypter dabei wohl kaum zum Bewußtsein gekommen. Daneben aber finden sich auch Darstellungen, die die Barke auf dem Himmelsozean selbst wiedergeben, so fahren auf einer Vignette zu Kap. 168 des Totenbuches (Abb. Naville a. a. O. Taf. CLXXXVII) vier Sonnenbarken auf Wasserlinie, in der ersten der Sonnengott als thronender, falkenköpfiger Gott[1]), in der zweiten als hockender, falkenköpfiger Gott mit Scheibe auf dem Kopf, in der dritten als hockender Gott mit Skarabäus als Kopf, in der vierten als hockender, widderköpfiger Gott. In der Spätzeit ist der Himmelsozean mit den Sonnenbarken eine beliebte Darstellung im oberen Bildfeld der Stelen. Eins der besten Beispiele zeigt **Abb. Taf. VI 1**[2]). Die Sonnenbarken, in der einen der Gott als Widder, in der anderen als Skarabäus, fahren auf dem Ozean, der seinerseits wieder auf dem mit Sternen besäten Himmelszeichen ruht.

Zwei Barken sind dem Sonnengott seit ältester Zeit zu eigen, die Morgenbarke (m'nd-t) und die Abendbarke (mskt-t)[3]). Sie dürfen auch in seinem Tempel nicht fehlen, so hat sie Pianchi in Heliopolis gesehen[4]), so darf man sie ergänzen in den Sonnenheiligtümern der V. Dynastie[5]). Dargestellt sind sie oft, eins der schönsten Bilder gibt **Abb. Taf. IV 1** nach einem Bilde am Fußende des Sarkophages des Generals Pete-ese Berlin Ä. M. Nr. 29 wieder. Die Westgöttin, die in der mskt.t-Barke steht, übergibt die Sonnenscheibe, in der der widderköpfige Gott hockt, der Ostgöttin, die in der m'nd.t-Barke steht. Die Sonne tritt ihre Tagesfahrt an[6]).

Je größer die Anzahl der Sonnengötter wurde, desto größer auch die Zahl der Sonnenbarken. Drei und vier finden sich auf derselben Darstellung, und schließlich, als jede Stunde einer besonderen Götterfigur gehörte[7]), gibt es auch 12 Barken (vgl. die S. 31 ff. behandelten Darstellungen).

Mannigfach wie die Vorstellungen vom Sonnenlauf in Ägypten sind auch Formen des Sonnengottes selbst. Auf die Bilder der einfachen Sonnenscheibe, wie sie so häufig in Typus I—V und sonstigen Darstellungen vorkommt, können wir verzichten. Sie sind schlechthin der Sonnenball selbst, d. h. Rê', der ursprünglich nichts anderes ist als die Sonne, wie Šamaš in Babylonien und Helios in Griechenland. Aber soweit wir die ägyptische Religion zurückverfolgen können,

---

[1]) Diese Darstellung schon S. 26 erwähnt.

[2]) = Kamal, Stèles ptolémaiques et romaines pl. XXXIV Nr. 22114 (Catalogue du musée du Caire); vgl. ferner a. a. O. pl. VII Nr. 22017, pl. XI Nr. 22032, pl. XVI Nr. 22052, pl. XXIX Nr. 22095 und pl. XXXVIII Nr. 22136.

[3]) Sethe, Pyramidentexte 926 und 1749.

[4]) Schäfer, Urkunden der älteren Äthiopenkönige I 38 ff.; Breasted, Ancient records IV 406 ff.; vgl. dazu Wiedemann, Religion 13 f., Roeder a. a. O. Sp. 1205 ff.

[5]) Vgl. dazu Borchardt in v. Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-re I 52 f.

[6]) Ähnlich die Darstellung auf dem Sarkophag des ḏd-ḥr im Louvre Berlin Ä. M. Phot. 7106 (= Phot. Alinari Nr. 23875).

[7]) Siehe S. 34.

hat es einen Gott Rê' gegeben. Wo er ursprünglich lokalisiert und als Hauptgott verehrt wurde, wissen wir nicht. Er ist überall wie das Gestirn[1]). Daneben gibt es schon im A. R. eine Reihe anderer Gottheiten, die ebenfalls sicher als solare Götter anzusprechen sind. Es sind der Ḥr iḫtj, ,,der Horus vom Horizont"[2]), Atum[3]) und der Skarabäusgott Cheper[4]). In ihrer Eigenschaft als solare Gottheiten werden sie dann auch mit Rê' verschmolzen, und es entstehen die Formen Rê'-Harachtes[5]) und Rê'-Atum[6]). Harachtes gehört zu den Horusgöttern, die als Falken oder falkenköpfig dargestellt werden und in vielen Kulten auftreten[7]). Horus ist der Reichsgott der beiden Reiche der Horusverehrer gewesen. ,,Horus" war auch die ursprüngliche Titulatur der ägyptischen Könige. Ob er von Anfang an Sonnengott gewesen ist, wissen wir nicht[8]). Sicher ist er es in der Form des Har-achtes. In dieser Form ist er in Heliopolis, der Zentrale der Sonnenreligion im Delta, verehrt worden. Falkenköpfig wird er dargestellt mit der Sonnenscheibe, um die sich die Schlange windet, auf dem Kopfe. Neben ihm wird in Heliopolis Atum, der als Mensch mit der Doppelkrone auf dem Haupt auftritt, verehrt. Wer von beiden in Heliopolis älter ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Sie beide verschmelzen auch zu Atum-Rê'-Harachtes. Der Skarabäus ist zum Sonnengott geworden, weil er nach ägyptischer Auffassung in der Mistkugel, die er vor sich hertreibt, ohne Zeugungsakt seine Kinder erzeugt. Das ist verglichen worden mit der zeugungslosen Entstehung der Sonne, und so stellt man ihn nun dar, nicht die Mistkugel, sondern die Sonnenscheibe vor sich herwälzend (vgl. z B. **Abb. Taf. III 6—9**). Einen besonderen Kultort hat er nie gehabt, aber in zahlreichen Bildern kehrt er immer wieder[9]).

Sehr früh schon haben die ägyptischen Theologen sich bemüht, diese verschiedenen Formen des Sonnengottes aneinander anzugleichen. Man hat in Cheper die aufgehende Sonne gesehen, in Rê' die Mittagssonne und in Atum die Abendsonne[10]). Und das geht durch die ganze ägyptische theologische Literatur durch. Daneben aber gehen andere Auffassungen her, nach denen auch Cheper

---

[1]) Vgl. für das folgende bes. Erman a. a. O. 10 ff., Roeder a. a. O. Sp. 1157ff.; für das A. R. bes. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2³ 91 ff.

[2]) Sethe, Pyramidentexte 348 und 926.

[3]) Sethe a. a. O. 1587 und 1695.

[4]) Sethe a. a. O. 1210 und 1587.

[5]) Sethe a. a. O. 1049. — Zu trennen ist der Harachtes stets von dem Ḥr m iḫw-t (gr. Ἁρμαχις), der immer nur die große Sphinx bei Gizeh bedeutete, vgl. darüber S. 39.

[6]) Sethe a. a. O. 1694.

[7]) Vgl. dazu Wiedemann, Religion 6f.; Brugsch, Religion 659ff.

[8]) Vielleicht kann man mit Horus als Sonnengott die Stelle auf dem Palermostein (Schäfer, Bruchstück altägyptischer Annalen 24), wo es im x + 8 Jahre des Königs Ntrw heißt: 1. Mal des Festes Dwꜣ-Ḥr-pt, das nach Sethe mit ,,Verehrung des Horus vom Himmel" zu übersetzen ist. Aber zwingend ist das nicht, denn ,,Horus vom Himmel" kann auch einfach als Himmelsherr aufgefaßt werden, und das ist im letzten Grunde jeder große Gott.

[9]) Diese Formen des Sonnengottes werden dann auch miteinander kombiniert. So heißt der Sonnengott auf einem Grabstein der XVIII. Dyn. Berlin Ä. M. Nr. 7316 ,,Rê'-Atum-Cheper-Harachtes" oder er wird in Abusimbel (Geburtshaus W. Wand rechts nach Phot. Breasted W. B.) ,,Rê'-Harachtes-Atum-Horus-Cheper" genannt (Ramses II.).

[10]) Pleyte-Rossi, Papyrus de Turin 133, 10 (Zaubertext des N. R.).

untergeht[1]), ja in späterer Zeit kann Cheper sowohl die aufgehende wie die untergehende Sonne auf ein und derselben Darstellung bedeuten (so z. B. Typus I 2).

Die Könige der IV. Dynastie haben ihrer Titular den sꜣ r‘-(Sohn der Sonne) Namen[2]) beigelegt, für die Könige der V. Dynastie ist Rê‘ direkt zum Reichsgott beider Ägypten geworden, die Sonnentempel aus ihrer Zeit legen ein beredtes Zeugnis dafür ab. Die Verehrung des Sonnengottes im M. R. und N. R. ist dann immer mehr gestiegen. Immer mehr Götter sind ihm angeglichen worden, Amon der Reichsgott des N. R. in der Form Amon-Rê‘[3]) oder Amon-Rê‘-Harachtes oder Amon-Rê‘-Harachtes-Atum-Cheper-Horus[4]), Month als Month-Rê‘, Min als Min-Rê‘, Sobek als Sobek-Rê‘, Chnum als Chnum-Rê‘. Und damit ist das Verzeichnis noch nicht erschöpft, auch Schu[5]), Osiris, Harpokrates u. a. sind mit dem Sonnengott verknüpft worden.

Der Sonnengott wird im 15. Kapitel des Totenbuches (Naville a. a. O. Kap. 15 A III *Z.* 11) „der einzige, der vielgestaltige" (wꜥ wr ṯnw irw) genannt. Von den zahlreichen Formen des Sonnengottes weiß dann die Sonnenlitanei des N. R.[6]) zu berichten. Unter den dort aufgezählten 74 Gestalten des Sonnengottes sind folgende bemerkenswert[7]): 1. Gott mit Skarabäus als Kopf, genannt ḫprj; 2. Skarabäus in Scheibe, genannt rꜥ itnj; 3. Dämon mit Widderkopf, genannt sḫm ḥr, „mit starkem Gesicht"; 4. Skarabäus, genannt ḫprj; 5. Tefnet; 6. Nut; 7. Nephthys; 8. Nun (stierköpfig dargestellt, bei Sethos I. noch in Wasserlinien); 9. Auge in Ring, genannt nṯrt, „das göttliche"; 10. Liegender Widder, genannt sr ꜥꜣ, „großer Widder"; 11. Mumie, als Kopf Skarabäus, genannt ḫprr; 12. Gott mit Stierkopf genannt śrkj, „der belebende"; 13. Gott mit erhobenen Armen, genannt hꜥjj, „der jubelnde"; 14. Gott mit Widderkopf und einem aufrechtstehenden Horn, genannt wbn ꜥb, „mit leuchtendem Horn"; 15. Widderköpfiger Vogel in Scheibe, genannt bꜣ rꜥ, „Seele des Rê‘"; 16. Atum; 17. Schu; 18. Keb; 19. Isis; 20. Horus; 21. Falkenköpfiger Gott, genannt rmjj, „der weinende"; 22. Sitzende Katze, genannt mjw ꜥꜣ, „großer Kater"; 23. Tatenen.

Diesen zahlreichen Gestalten des Sonnengottes entsprechen dann auch die Bilder. In den Darstellungen der Typen I—V kommen folgende Figuren des Sonnengottes vor[8]). A. Der **Sonnengott in der Gestalt eines Skarabäus,** a) gewöhnliche Form mit oder ohne Flügel: I 1, 2, 3, 4, 8, 9; II 1, 2; IV 1; b) Skarabäus mit

[1]) Sethe a. a. O. 888; vgl. dazu Erman a. a. O. 11 und Roeder a. a. O. Sp. 1173 f.

[2]) Das älteste Beispiel ist Chaf-rê‘, bei dem der sꜣ r‘-Name aber wohl besser als cognomen aufzufassen ist. In die offizielle Titulatur kommt er erst seit dem Ende der V. Dynastie. Vgl. Burchardt-Pieper, Ägyptische Königsnamen 1. Heft S. 11.

[3]) Seit Dyn. XII nachzuweisen.

[4]) So im Amonsritual Berlin Pap. Nr. 3055 col. 19, 4—5.

[5]) Seit dem N. R., vgl. Totenbuch ed. Naville Kap. 182, 2—3, 183, 6—11. In einem Zaubertext des N. R. (Pleyte und Rossi, Papyrus de Turin 125) heißt es: „Schu geht auf am östlichen Horizont, er geht unter am westlichen Horizont des Himmels." Vgl. zu Schu als Sonnengott Roeder bei Roscher s. v. Schow.

[6]) Vgl. Naville, Litanie du soleil. — Die Texte sind im Grabe Sethos' I. (Mémoires de la mission II 1 pl. XV ff.) und im Tempel Ramses' II. (Mariette, Abydos II pl. XIV ff.) erhalten.

[7]) Ich greife hier nur die wichtigsten heraus.

[8]) Von der Sonne als Scheibe sehe ich hier ab. Die geflügelte Sonne auf I 3 ist S. 42 ff. behandelt.

Widderkopf: I 11; IV 2; c) Skarabäus in Sonnenscheibe: I 7; IV 3; d) Gott mit Skarabäus auf dem Kopf in Sonnenscheibe: I 13. B. Der **Sonnengott in menschlicher Gestalt**, a) in Gestalt eines Kindes: I 2; II 1; V 2; b) in Gestalt eines Mannes, mit der Sonnenscheibe auf dem Kopf: I 5; III 1. C. Der **Sonnengott in der Gestalt eines Falken**, a) als Falke: I 5; b) als Gott mit Falkenkopf: I 6; c) als Gott mit Falkenkopf in Scheibe: I 13. D. Der **Sonnengott in der Gestalt eines Widders**, a) als Widder: II 1 und 2; b) Widderkopf in Scheibe: I 7; c) als Gott mit Widderkopf: I 1; II 1 und 2; d) als Gott mit vier Widderköpfen: IV 4. E. Der **Sonnengott in Gestalt eines Krokodils**: II 1 und 2.

Damit ist der Vorrat an Figuren des Sonnengottes, den die ägyptische Religion kennt, nicht erschöpft, weitere neue Typen ergeben eine Reihe Bilder der Spätzeit, in denen jeder Stunde des Tages eine besondere Form der Gottheit entspricht[1]), **die Sonne in den zwölf Tagesstunden**. Hierzu gehören 1. Deckenbild im Saale des Neuen Jahres im Tempel von Edfu. Abb. de Rochemonteix, Temple d'Edfou II pl. XXXIIIc (Mémoires de la mission XI). Himmelsgöttin, nackt, in Form und Haltung wie auf Typus I Nr. 1—14. In dem von ihr umschlossenen Raum sind 12 Sonnenbarken angebracht, im folgenden mit a bezeichnet; 2. die Sonnenbarken im Pronaos des Tempels von Edfu (Abb. Champollion, Monuments II pl. CXXIII ff.)[2]), im folgenden mit b bezeichnet; 3. die Sonnenbarken im Pronaos des Tempels von Philae (Abb. Bénédite, Temple de Philae pl. XLIII—XLIV, XLVII—XLIX), im folgenden mit c bezeichnet; 4. die zwölf Sonnenstunden auf einem hölzernen Sarge der Spätzeit (Abb. Brugsch, Ägypt. Zeitschr. 1867, 1ff.)[3]), im folgenden mit d bezeichnet. Wir bekommen damit folgende Bilderserien:

1. Stunde.

a) Gott als Kind, zwischen den Hörnern der Himmelskuh sitzend, in Scheibe.

b) Gott als Kind, auf Thron sitzend, in Scheibe. Beischrift: r bḥdtj „Rêʿ von Edfu"[4]).

c) Gott als Skarabäus in Scheibe, die im Horizontzeichen ruht. Dem Skarabäus wächst an der rechten Seite ein Ibiskopf heraus, der die Doppelkrone trägt, an der linken Seite ein Widderkopf, der die Atefkrone trägt[5]).

d) Gott als Kind, in Scheibe. Beischrift: nẖn „Kind".

---

[1]) Vgl. hierzu bes. Brugsch, Thesaurus I 55ff.

[2]) = Lanzone a. a. O. Tav. CLXXXI ff., Brugsch a. a. O. 57 unter B.

[3]) = Brugsch a. a. O. 57 unter C. Im Anschluß daran sind auf dem Sarge zwölf Verwandlungsformen der Sonne gegeben, die etwa den im Totenbuch des N. R. (ed. Naville) Kapitel 77ff. erwähnten Gestalten entsprechen, in die sich nach dem Tode des Menschen die Seele verwandelt, um sich zu zeigen. Allzuviel dahinter suchen darf man nicht, es sind einfach die Verwandlungsmöglichkeiten des menschlichen Toten auf den Sonnengott übertragen worden. — Die von Brugsch a. a. O. 57 unter A gegebene Liste der Sonne in den zwölf Tagesstunden in Dendera gibt nichts wesentlich Neues, kann hier also außer acht gelassen werden.

[4]) In der Barke die Göttin der ersten Stunde, falkenköpfiger Gott als Kämpfer, Nephthys, Isis, Thoth und Month als Steuermann.

[5]) In der Barke Thoth, Hathor, Maat, Wepuat (Standartensphinx), Horus als Kämpfer, Göttin mit roter Krone (Name nicht erhalten, Isis?) und der Horus von Athribis (ḥr ḫntj htj) als Steuermann.

2. Stunde.

a) Falkenköpfiger Gott in Scheibe.
b) Gott als Kind, auf Thron sitzend, in Scheibe. Beischrift: „r' bḥdtj nb pt“ „Rê' von Edfu, der Herr des Himmels“[1]).
c) Gott mit Bogen und Pfeil in Scheibe[2]).
d) Gott als Kind, auf Thron sitzend, in Scheibe. Beischrift: Nefertem.

3. Stunde.

a) Widderköpfiger Gott in Scheibe.
b) Greif, auf Lotusblüte sitzend, in Scheibe. Beischrift: „r' bḥdtj nb pt“ „Rê' von Edfu, der Herr des Himmels“[3]).
c) Widder mit vier Köpfen in Scheibe.
d) Falke, auf Lotusblüte sitzend, in Scheibe. Beischrift: „ḥwn“ „Kind“.

4. Stunde.

a) Vogel, auf Lotusblüte sitzend, in Scheibe.
b) Widderköpfiger Gott in Scheibe. Beischrift: „r' bḥdtj nb pt“ „Rê' von Edfu, der Herr des Himmels“[4]).
c) Gott als Jüngling (?), rechte Hand am Phallos, in Scheibe.
d) Widderköpfiger Gott in Scheibe. Beischrift: „nfr ḥr“ „der Schöngesichtige“.

5. Stunde.

a) Gott als Kind, auf Thron sitzend, in Scheibe.
b) Falkenköpfiger Gott in Scheibe. Beischrift: „r bḥdtj s;b šwt“ „Rê' von Edfu, der bunt gefiederte“[5]).
c) Falke mit Doppelkrone auf dem Kopf in Scheibe.
d) Falkenköpfiger Gott in Scheibe. Beischrift zerstört.

6. Stunde.

a) Vogel mit Menschenkopf, Doppelfederkrone auf dem Kopf, in Scheibe.
b) Widder mit vier Köpfen in Scheibe. Beischrift: „r bḥdtj nb pt“, „Rê' von Edfu, der Herr des Himmels“[6]).
c) Falke mit Doppelfederkrone in Scheibe.
d) Widder mit vier Köpfen in Scheibe.

7. Stunde.

a) Widderköpfiger Gott in Scheibe.

---

[1]) In der Barke die Göttin der zweiten Stunde, Nefertem als Kämpfer, Nephthys, Isis, Thoth, Neith und Month als Steuermann.

[2]) In der Barke für die zweite bis zwölfte Stunde stets Thoth und falkenköpfiger Gott als Steuermann (vielleicht immer Horus von Athribis wie in der Barke der ersten Stunde).

[3]) In der Barke krokodilköpfiger Gott als Kämpfer, Göttin der dritten Stunde, Göttin, Fisch auf dem Kopf, Thoth und falkenköpfiger Gott als Steuermann.

[4]) In der Barke Month als Kämpfer, Göttin der vierten Stunde, Bastet, Thoth und Month als Steuermann.

[5]) In der Barke falkenköpfiger Gott als Kämpfer, Göttin der fünften Stunde, Sechmet oder Bastet (die Zeichnung läßt das nicht genau erkennen), Maat, Thoth und Gott als Steuermann.

[6]) In der Barke Göttin der sechsten Stunde, Bastet, Thoth und Horus als Steuermann.

b) Affe, Pfeil und Bogen in den Händen haltend, auf dem Kopf Scheibe, in die Skarabäus mit Vogelflügeln eingezeichnet ist. Beischrift: „rʿ ḥr bḥdtj nb pt“ „Rêʿ-Horus von Edfu, der Herr des Himmels“[1]).
c) Gott als Kind, auf Thron sitzend, in Scheibe.
d) Affe, Pfeil und Bogen in den Händen haltend, in Scheibe. Beischrift: „ḳꜣ“ „der Hohe“.

8. Stunde.
a) Widderköpfiger Gott in Scheibe, Stab in der Rechten haltend.
b) Widderköpfiger Gott. Beischrift: „rʿ bḥdtj ntr ꜥꜣ nb pt“ „Rêʿ von Edfu, der große Gott, der Herr des Himmels“[2]).
c) Vogel, auf Lotusblüte sitzend, in Scheibe.
d) Gebückt schreitender, widderköpfiger Gott, in Scheibe. Beischrift: „nb nḥḥ“ „Herr der Ewigkeit“.

9. Stunde.
a) Widderköpfiger Gott in Scheibe, Stab in der Rechten haltend.
b) Widderköpfiger Gott, auf der rechten Hand einen Affen haltend. Beischrift: „rʿ ḥr iꜣḫtj bḥdtj nb pt“ „Rêʿ-Harachtes von Edfu, Herr des Himmels“[3]).
c) Nur Scheibe erhalten.
d) Gebückt schreitender, widderköpfiger[4]) Gott in Scheibe. Beischrift: „iꜣw“ „der Greis“.

10. Stunde.
a) Widderköpfiger Gott, Stab in der Rechten haltend, in Scheibe.
b) Widderköpfiger Gott. Beischrift: „Atum“[5]).
c) Gott im Königsornat in Scheibe.
d) Gebückt schreitender, widderköpfiger Gott, Stab in der Linken haltend, in Scheibe. Beischrift unleserlich.

11. Stunde.
a) Falkenköpfiger Gott (gebeugt?), Stab in der Rechten haltend, in Scheibe.
b) Gott im Königsornat, die Doppelkrone auf dem Haupt[6]).
c) Gott im Königsornat in Scheibe.
d) Gebückt schreitender, widderköpfiger Gott, Stab in der Linken, in Scheibe. Vom Kopfe des Gottes fallen Tropfen nach vorn. Beischrift: „pśdw“, „der Strahlende“.

---

[1]) In der Barke Göttin der siebenten Stunde, Month, Amon, Thoth und Horus als Steuermann.
[2]) In der Barke Göttin der achten Stunde, Horus als Kämpfer, Bastet, Thoth und Horus als Steuermann.
[3]) In der Barke Göttin der neunten Stunde, Affe, Horus als Kämpfer, Nephthys, Isis, Göttin sꜣt, Bastet, Thoth und Horus als Steuermann.
[4]) Brugsch a. a. O. erklärt den Widderkopf unrichtig als Spitzmaus oder Ichneumon.
[5]) In der Barke Göttin der zehnten Stunde, Mumie, widderköpfiger Gott als Kämpfer, Maat, Thoth und Gott Hꜣ als Steuermann.
[6]) In der Barke Göttin der elften Stunde, Gott im Königsornat, Sechmet oder Bastet, Thoth und Gott als Steuermann.

12. Stunde.

a) Widderköpfiger Gott (gebeugt?), Stab in der Rechten haltend, in Scheibe.

b) Widderköpfiger Gott. Beischrift: „Atum"[1]).

c) Gott im Königsornat in Scheibe.

d) Gebückt schreitender, widderköpfiger Gott, Stab in der Linken, in Scheibe Vom Kopfe des Gottes fallen Tropfen nach vorn. Beischrift: unleserlich.

Nr. 1. (a) verbindet diese Bilderserie mit den Bildern des Sonnenlaufes der Typen I—V, die oben behandelt sind. Daß der Ägypter den zwölf Tagesstunden entsprechend sich zwölf verschiedene Sonnenscheiben am Himmel vorgestellt hat, haben wir oben schon gesehen (vgl. Typus I 1). Auch drei und vier Barken mit verschiedenen Formen des Sonnengottes haben wir schon kennen gelernt. Ja sogar zwölf Formen des Gottes in Verbindung mit dem Bild der Himmelsgöttin hat Typus II 1 (**Abb. Taf. V**) ergeben, und wir dürfen auf Grund der eben aufgezählten Bilder auch in den zwölf verschiedenen Figuren von II 1 Darstellungen der Sonne in den zwölf Stunden des Tages erblicken und bekommen dann als Gott der ersten bis vierten Stunde je ein Krokodil, für die fünfte und sechste Stunde je eine Scheibe, für die siebente Stunde einen widderköpfigen Gott, für die achte Stunde einen Skarabäus, für die neunte Stunde einen Widder, für die zehnte Stunde eine Scheibe, für die elfte Stunde einen widderköpfigen Gott und für die zwölfte Stunde den Gott als Kind[2]).

So verschiedenartig nun auch im einzelnen die Figuren des Gottes (siehe die Liste) in den einzelnen Stunden sein mögen, so kann daraus nicht geschlossen werden, daß nun wirklich jeder einzelnen Stunde des Tages auch eine besondere Gottheit entspräche. Diesen Schritt hat der ägyptische Theologe nicht getan, obgleich ihm Material genug dafür zur Verfügung gestanden hätte (vgl. die Sonnenlitanei). Über die Dreiteilung des Tages an Cheper-Rê', Rê' und Atum, die wir oben gelernt kennen haben, scheint die ägyptische Theologie nicht hinausgegangen zu sein. Auch die Bilder der Sonne in den zwölf Tagesstunden ergeben hierfür keine Anhaltspunkte. Vielmehr zeigen die Beischriften von b, daß sowohl der Gott als Kind der ersten und zweiten Stunde wie der Gott als Greif auf Lotusblüte der dritten Stunde, der widderköpfige Gott der vierten, der falkenköpfige Gott der fünften, der Widder mit vier Köpfen der sechsten, der Affe der siebenten, der widderköpfige Gott der achten und neunten Stunde alles Figuren ein und desselben Gottes, des Rê' oder Rê'-Harachtes von Edfu, sind, so sehr sie auch im einzelnen voneinander differieren. Dies zeigt aber auch wieder, wie der Synkretismus der späteren ägyptischen Religion schlechthin fast alle Götterfiguren, die die Phantasie des Ägypters geschaffen hatte, mit ein und demselben Gott verbinden kann. Daneben ist auf b für die 10. und 12. Stunde (für die elfte ist das aller Wahrscheinlichkeit nach zu ergänzen) Atum dargestellt, der schon in den Py-

[1]) In der Barke Month, Göttin der zwölften Stunde, Thoth, Gott im Königsornat und Gott als Steuermann.

[2]) Nach Ausf. Verz. der ägypt. Altert.[2] 270 sollen es die Gestalten der Sonne während ihres Tages- und Nachtlaufes sein. Das ist natürlich auch nicht ausgeschlossen, aber unwahrscheinlicher.

ramidentexten[1]) als Gott der untergehenden Sonne erwähnt wird. Dieses Verhältnis, wie es sich aus den Beischriften für b ergibt, auch auf a, c und d zu übertragen, geht nicht an. Jede Kultstätte hat die ihr originelle Anschauungs- und Darstellungsweise gehabt. a könnte man, da es sich ja auch um ein Bild aus dem Tempel von Edfu handelt, noch allenfalls auf Grund von b interpretieren, aber ein Vergleich der Listen zeigt starke figurale Verschiedenheiten, so daß man am besten davon absieht. Für c und d versagen unsere Mittel, da mit den Beischriften von c (sie scheinen sich zumeist auf Horus zu beziehen) zu wenig anzufangen ist und die Beischriften von d, mit Ausnahme von d 2, keine Götternamen, sondern nur Beinamen enthalten. Auf Typus II 1 spielt das Krododil eine große Rolle, das viermal auftritt, und man dürfte nicht fehlgehen, daraus auf Darstellung des Sobek-Rêʿ zu schließen, während andererseits durch die Inschrift über der Himmelsgöttin die Scheibe auf der rechten Hand als Rêʿ und der widderköpfige Gott auf der linken Hand als Atum mit einiger Wahrscheinlichkeit gedeutet werden können.

Ein Zug aber geht durch die Bilder der Sonne in den zwölf Tagesstunden durch, wenngleich sich auch hier natürlich nicht von einer völligen Übereinstimmung sprechen läßt. Das ist die Darstellung der Sonne als Kind (so auf a, b, d 1; b, d 2) in den Morgenstunden und als Greis, der sich müde auf einen Stab[2]) stützt (vgl. besonders d 9—12, vielleicht auch a 11 und 12) in den späten Nachmittagsstunden, beides noch erhärtet durch die Beischriften der Serie d. Dagegen bringt c 1 durch den Skarabäus für die erste Morgenstunde nach Sonnenaufgang und b 10—12 durch die Beischrift „Atum" für die Abendsonne ein Verhältnis zum Ausdruck, das wir oben schon kennen gelernt haben.

Die Formen des Sonnengottes der Serie a—d entsprechen zum Teil den Formen der Typen I—V, zum Teil treten sie als neue Formen hinzu. Der Gott als Kind auf a 1, b 1, d 1, b 2, d 2, a 5 und c 7 entspricht der Form Ba, der Gott als Mann auf c 2, c 4, c 10, b 11, c 11 und c 12 der Form Bb, der Gott als Skarabäus auf c 1 der Form A, der falkenköpfige Gott auf a 2, b 5, d 5 und a 11 der Form Cc, der Gott als Falke auf d 3, c 5 und c 6 der Form Ca und der widderköpfige Gott auf a 3, b 4, d 4, a 7, a 8, b 8, d 8, a 9, b 9, d 9, a 10, b 10, d 10, d 11, a 12, b 12 und d 12 der Form Dc. Neu sind die Formen De des Gottes als **Widder mit vier Köpfen** auf c 3, b 6 und d 6, F des Gottes als **Affe** auf b 7 und d 7, G des Gottes als **Greif** auf b 3, Ha des Gottes als **Vogel** auf a 4 und c 8 und Hb des Gottes als **Vogel mit Menschenkopf** auf a 6.

Im einzelnen ist über die Formen A—H des Sonnengottes noch folgendes zu bemerken.

Form A, „der **Sonnengott als Skarabäus**", ist in der älteren Zeit stets Cheper[2]). In späterer Zeit können auch andere Gestalten des Sonnengottes

[1]) Sethe, Pyramidentexte 1695.

[2]) Ein deutlicher Beweis für die Bedeutung des Skarabäus in der ägyptischen Religion ist auch die Verwendung des Skarabäus als Siegel. Nachweisen läßt er sich in dieser Form seit dem Ende der VI. Dynastie (vgl. Newberry, Scarabs 69), ganz allgemein wird er aber erst dazu in der Zeit Amenemhet's III. gebraucht.

mit dem Bild des Skarabäus kombiniert werden. Rein äußerlich kommt das zum Ausdruck durch den Widderkopf[1]) und Falkenkopf[2]), mit denen der Skarabäus häufiger an Stelle seines eigenes Kopfes verbunden wird. Auf den Synkretismus der Spätzeit geht die Skarabäusdarstellung auf c 1 zurück, auf der dem Skarabäus aus der rechten Seite ein Ibiskopf und aus der linken Seite ein Widderkopf herauswächst[3]). Daneben kommt dann auch noch der Skarabäus mit Jünglingskopf vor, so z. B. auf einer Stele der Kaiserzeit (Abb. Flinders Petrie, Hawara pl. VI 5), wozu auch noch die Statue Berlin Ä. M. Nr. 11405 (Abb. Erman, Religion² 193 Abb. 107) zweier sich umarmender Käfer mit Menschenkopf und Armen anstatt der Füße zu zählen ist. Eine volle menschliche Figur des Cheper mit Skarabäus als Kopfschmuck zeigt A d[4]), dafür tritt dann auch die Form einer menschlichen Figur mit Skarabäus als Kopf auf, wie wir sie S. 28 auf der Vignette zum 168. Kapitel des Totenbuches und in der Gestalt 1 der Sonnenlitanei kennen gelernt haben[5]).

Auf einer Reihe von Darstellungen der Spätzeit ist der Skarabäus Bild des Horus von Edfu, tritt damit also an die Stelle der geflügelten Sonnenscheibe, so z. B. auf einer Darstellung in Edfu Abb. Naville, Mythe d'Horus pl. XII: König Ptolemaios hebt das pt-Zeichen hoch, auf dem der geflügelte Skarabäus schwebt, dazu die Beischriften: ,,1. ,,der von Edfu, der große Gott, der Herr des Himmels, der bunt gefiederte, der herausgeht aus dem Horizont"; 2. ,,der von Edfu, der große Gott, der bunt gefiederte, der Herr von mśn"[6]), oder auf einer Darstellung in Dendera Abb. Mariette, Dendérah III pl. XXIII j: geflügelter Skarabäus über Sonne, die im Horizontzeichen ruht, dazu die Beischrift: ,,der von Edfu, der große Gott, der Herr des Himmels, der bunt gefiederte, der herausgeht aus dem Horizont", oder die Darstellung auf einem Sarkophagfragment der Spätzeit Abb. Ledrain, Monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale pl. LXXXVII: geflügelter Skarabäus, genannt ,,der von Edfu, der große Gott".

Vereinzelt erfährt auch noch die Sonnenscheibe, die der Skarabäus vor sich hertreibt, eine besondere Ausgestaltung. So ist sie auf einer Darstellung in Edfu (Abb. L. D. IV 17a[7]), wo in der Sonnenbarke der geflügelte Skarabäus in Scheibe auftritt, die im Horizontzeichen ruht, geschmückt mit einer Kombination der Doppelkrone mit der Doppelfederkrone. Auf einem Sarg der griechisch-römischen

[1]) Vgl. außer den oben gegebenen Beispielen auch den widderköpfigen Skarabäus auf einem Sarg der XXI. Dynastie Abb. Leemans-Pleyte, Monumenten Lfg. 29 M. 5 pl. IV.

[2]) Vgl. auch noch den Skarabäus mit Falkenkopf auf einem Amulett Abb. Bonomi-Arundale, Egypt. antiquities in the Brit. Mus. pl. XXVIII fig. 129.

[3]) Hierbei sei erinnert an die Mischwesen der Spätzeit, die in der Kombination aller möglichen Gottheiten wahre Orgien feiern, vgl. z. B. Lanzone a. a. O. Tav. XXIV (Amon-Rê') und CXXXVII.

[4]) Vgl. auch L. D. III 232a (Dyn. XX) Cheper in dieser Form zusammen auf einer Basis mit Atum und Harachtes. — Dagegen nennt L. D. III 123a (Ramses I.) den Gott mit Skarabäus als Kopf Atum-Rê'-Cheper.

[5]) Weitere Beispiele für diesen Typus bei Lanzone a. a. O. Tav. CCCXXIX und CCCXXX.

[6]) Neben dem König steht: „Es ist Ptolemaios, an seinem Platze, der hochhebt den von Edfu."

[7]) = Champollion, Monuments II pl. CXXX 1, Lanzone a. a. O. Tav. CLXXXIV, II. — In der Barke Horus als Kämpfer, Wepuat (Standartensphinx), Month, Hathor, Thoth, Neith (?) und Ḥr ḫntj ḥtj als Steuermann.

Zeit Berlin Ä. M. Nr. 836 ist die Scheibe vor dem Skarabäus durch eine in ihr angebrachte Beischrift als Rê'-Harachtes charakterisiert[1]).

Form B der **Sonnengott in voll menschlicher Gestalt.** Die Form des Sonnengottes als Kind (Ba) erklärt sich aus der S. 20 behandelten ägyptischen Auffassung, nach der die Sonne jeden Morgen als Kind von der Himmelsgöttin geboren wird. Daneben kann dann allerdings auch (so Typus II 1) die Sonne als Kind untergehen. Nach der Beischrift auf b 1 und 2 ist darin der Rê' von Edfu zu erblicken. Aber auch Cheper-Rê' als Gott der Morgensonne kann so dargestellt werden; das Bild auf Typus I 2, wo der Gott als Kind und Skarabäus miteinander kombiniert werden, läßt sich kaum anders erklären. In der Spätzeit ist dann auch Harpokrates zum jugendlichen Sonnengott geworden[2]). Die Veranlassung dazu mag gewesen sein, daß man sich Harpokrates wie den Gott der Morgensonne in erster Linie als Kind vorstellte. Wie Nefertem, der Sohn des Ptah und der Sechmet[3]), den d 2 als Gott der Morgensonne nennt, dazu gekommen ist, läßt sich nicht ermitteln. Die Darstellung des jugendlichen Sonnengottes, zwischen den Hörnern der Himmelskuh sitzend, auf a 1 erinnert an die S. 24 behandelten Darstellungen der iht-Kuh.

Als volle männliche Figur wurde von den Sonnengöttern des ägyptischen Pantheons in erster Linie Atum von Heliopolis gebildet. Als „Götterkönig und Weltenherrscher" stellte man ihn zumeist mit der Doppelkrone, der Krone von Ober- und Unterägypten, auf dem Haupt dar, wie den irdischen Pharao. In dieser Form tritt er uns auf b 11 entgegen[4]). Ob auch die sonstigen Figuren der Form Bb als Atum anzusprechen sind, läßt sich dagegen nicht mit Sicherheit ermitteln. Wahrscheinlich haben wir ihn in dem Gott der zehnten bis zwölften Stunde auf Serie c zu erblicken. Dafür spricht, abgesehen davon, daß es sich um die Stunden der späten Nachmittagssonne, deren besonderer Repräsentant, wie wir oben gesehen haben, Atum bei den Ägyptern ist, handelt, besonders die Königstracht des Gottes, wenngleich hier an Stelle der Doppelkrone die Königshaube getreten ist. Als Atum kann dann vielleicht auch noch der Gott der untergehenden Sonne zwischen den Armen der Himmelsgöttin auf Typus I 1 angesehen werden.

Besonders hingewiesen sei noch auf c 2 den Gott mit Bogen und Pfeil in Scheibe und c 4 den ithyphallischen Sonnengott in Scheibe, da es Typen sind, die für den Sonnengott nur ganz singulär vorkommen[5]).

---

1) Nichts zu tun mit dem Sonnenkult hat der Skarabäus auf den Scheiteln der Mumienhüllen, der sich seit der XXI. Dyn. nachweisen läßt, so z. B. auf dem Scheitel einer Mumienhülle der römischen Zeit Berlin Ä. M. Nr. 13463: geflügelter Skarabäus, Scheibe, in die ein Falke eingezeichnet ist, vor sich hertreibend. Für diese Vorstellung vgl. Möller, Totenpapyrus Rhind 33 und 85. Es handelt sich um einen Mythos von dem Skarabäus auf dem Kopfe des Osiris, auf den der Text mit den Worten: „wie der Käfer, der aufflog vom Kopfe des Fnd-f 'nh" (Beiname des Osiris) anspielt.

2) Beispiele dafür bei Roeder a. a. O. Sp. 1209.

3) Sonst ist Nefertem nicht als Sonnengott zu belegen.

4) Da der Gott der zehnten und zwölften Stunde durch Beischrift als Atum auf b bezeichnet wird, kann man schwerlich in dem Gott der elften Stunde, dessen Beischrift fehlt, einen anderen Sonnengott erblicken.

5) Bogen und Pfeil hier rein als Waffe aufzufassen, die der Sonnengott im Kampf gegen seine Feinde s. darüber S. 43) braucht. Eine Andeutung des Sonnengottes als sengende und vernichtende Gottheit

Form C, der **Sonnengott in Gestalt eines Falken.** Der Falke ist in Ägypten das typische Bild für die verschiedenen Gestalten der Horusgötter. Deshalb tritt uns zumeist Harachtes oder Rê'-Harachtes oder auch Rê' (b 5) in der Gestalt eines Mannes mit Falkenkopf (C b und c) entgegen[1]). Übertragen wird diese Gestalt im N. R. dann auch auf Amon-Rê' (vgl. z. B. L. D. III 143b, der Gott hier Amon-Rê'-Harachtes genannt, und L. D. III 125d)[2]).

Form D, der **Sonnengott in Gestalt eines Widders,** läßt sich ebenfalls für eine ganze Reihe der ägyptischen Sonnengötter nachweisen. So haben wir S. 21 den Gott der Nachtsonne als Menschen mit Widderkopf[3]) kennen gelernt, und widderköpfig wird auch Rê'-Harachtes (z. B. das Relief in es-Sebua Abb. L. D. III 181 und b 9), Rê' von Edfu (b 4) und Atum (Typus II und b 10) dargestellt. Die menschliche Gestalt mit Widderkopf gehört aber auch zu den gewöhnlichen Darstellungsformen des Amon-Rê' von Theben[4]), und es ist nicht ausgeschlossen, daß sie von diesem Gott bei der überragenden Bedeutung, die er im Kult des N. R. spielt, auf die anderen Sonnengötter übertragen worden ist.

Die Formen Dd des Gottes mit vier Widderköpfen und De als Widder mit vier Köpfen sind laut Beischrift als Rê'-Harachtes und Rê' von Edfu (b 6) aufzufassen, aber auch Amon-Rê'-Harachtes kommt mit vier Widderköpfen vor (vgl. z. B. L. D. III 239a Relief der XX. Dynastie)[5]). Der Widderkopf in Scheibe (Db) ist eine Abbreviatur der vollen Widderfigur oder des Gottes mit Widderkopf. Er tritt auch sonst häufiger auf, so z. B. auf einem Sarg der XXI. Dynastie (Abb. Chassinat, Seconde trouvaille de Deir el-Bahari 32 fig. 30 Kairo Nr. 6009 [Catalogue du musée du Caire]): Scheibe mit Uräen auf Lotusblüte, in ihr Widderkopf und Beischrift „r' ntr '3" oder als Scheibe mit Widderkopf im Horizontzeichen auf demselben Sarkophag (Abb. Chassinat a. a. O. fig. 31) oder als

liegt schwerlich darin. Pfeil und Bogen als Götterattribute sind selten in Ägypten, in erster Linie ist die Kriegsgöttin Neith als ihre Inhaberin zu nennen, vereinzelt treten auch Month (so Lanzone a. a. O. Tav. CXIX, 4) und Horus von Edfu (so Lanzone a. a. O. Tav. CCXLII 2) mit ihnen auf. — Der ithyphallische Sonnengott erinnert an die alten Vegetationsgötter (vgl. bes. Min und Amon), die so dargestellt werden.

1) Vgl. ferner L. D. III 29, 33a, 45a, 170 und 183.

2) Beigetragen dazu mag haben, daß der Falke zum Determinativ für alle männlichen Gottheiten schlechthin geworden ist, also an sich alle Götter mit seinem Bilde dargestellt werden können. Amon wird in dem Amon-Rê'-Hymnus von Kairo „großer Falke mit geschmücktem Leib, Schöngesicht mit geschmückter Brust" genannt, wobei man allerdings nicht vergessen darf, daß in diesem Hymnus zumeist ältere Vorstellungen, die sich auf den Sonnengott beziehen, auf Amon von Theben übertragen werden. Vgl. zu diesem Hymnus Wiedemann, Religion 64 ff., Erman, Religion[2], Roeder a. a. O. Sp. 1182.

3) Daneben kann auch der Widder für den Gott der Nachtsonne auftreten, so z. B. in der Darstellung auf dem Deckel eines frühestens der saïtischen Zeit angehörigen Kastensarkophags Abb. Collection P. Philip (Verkaufskatalog Paris 1905), Taf. nach S. 4: Widder in Scheibe in Barke, die von Schakalen und zwei Dämonen über den Ozean der Unterwelt gezogen wird, vorn in der Barke Sphinxstandarte, neben der Sonnenscheibe Isis, Nephthys und drei nicht näher zu bestimmende Gottheiten.

4) Vgl. z. B. Lanzone a. a. O. Tav. XIX 3, XX 3 und 4, XXI 2.

5) Vierwidderköpfig wird Amon-Rê' auch auf den Kopftafeln dargestellt, vgl. z. B. Berlin Ä. M. Nr. 7792 (Abb. Erman, Religion[2] 210 Abb. 121) und eine Kopftafel im Louvre (Abb. Proceedings of bibl. arch. VI Taf. nach S. 106). — Ferner werden mit vier Widderköpfen dargestellt Chnum (z. B. Mariette, Denderah IV pl. LXXXIII) und der Gott des Nordwindes (vgl. dazu Brugsch, Thesaurus IV 847 ff. und Kom Ombos [illegible], nur sind in der Zeichnung des Reliefs von Kom Ombos fälschlich Löwenköpfe angegeben, während die Berliner Photographie mit Sicherheit Widderköpfe ergibt). Der Bock von Mendes wird „Bock, du, mit den vier Köpfen auf einem Halse" angerufen (so auf einem Statuensockel in Stockholm Burchardt Ä. Z. XLVII 114).

Scheibe, umringelt von Schlangen, in ihr Widderkopf, über dem ꜣkr in Barke auf einem Sarge der XXI. Dynastie, Berlin Ä. M. Nr. 11986[1]). Lanzone gibt a. a. O. S. 358 ein Bild[2]), das die Sonnenscheibe mit zwölf Widderköpfen im äußeren Ring zwischen Isis und Nephthys, die sie mit ihren Flügeln schützen, darstellt, d. h. also je ein Widderkopf für jede Stunde des Tages.

Daß der **Sonnengott in Gestalt eines Krokodils** (Form E) nur als Sobek-Rêʿ gedeutet werden kann, ist S. 35 schon bemerkt worden. In Zusammenhang hiermit ist ein Bild auf einem Sarkophag der griechisch-römischen Zeit aus Hawara (Abb. Flinders Petrie, Hawara pl. I) zu bringen, das die Sonnenscheibe, in der sich zwei krokodilsköpfige Götter, der eine die Doppelkrone, der andere die Doppelfederkrone auf dem Kopf, befinden, darstellt.

Über die Form F, die den **Sonnengott in der Gestalt eines Affen** wiedergibt, läßt sich weiter nichts sagen. b 7 nennt ihn ausdrücklich Rêʿ-Horus von Edfu, läßt also keinen Zweifel darüber, daß der Sonnengott selbst gemeint ist. Ob hierbei die Affen, die die aufgehende Sonne anbeten, wie wir S. 27 gesehen haben, mitgewirkt haben, wage ich nicht zu entscheiden. Erinnert sei hierbei auch an b 9, das den Rêʿ-Harachtes von Edfu mit einem Affen auf der Hand darstellt. Im übrigen ist diese Form nur ganz vereinzelt und in der Spätzeit nachzuweisen.

Ebenso singulär ist die Form G, der **Sonnengott als Greif**. Der Greif ist in der älteren Zeit in Ägypten entweder ein wildes Raubtier, das in der Wüste haust, oder Abbild des Königs. Erst in der Spätzeit wird er auch auf Götterfiguren übertragen. So ist er auf b 3 Rêʿ von Edfu, während ihn ein Relief in Dendera (Abb. Mariette, Dendérah IV pl. LXVI) als ,,Horus von Edfu, der große Gott, der Herr des Himmels'' bezeichnet. Daneben aber wird auch vereinzelt Ḥr wr, ,,der ältere Horus'', *Ἀρόηρις* oder *Ἀρωήρις* der Griechen (Lanzone a. a. O. Tav. CCXXVI), und Amon (Lanzone a. a. O. Tav. XIII) als Greif dargestellt[3]).

Wie der Greif ist auch der **Sphinx** ein Bild des Sonnengottes geworden, und zwar des Sonnengottes in der Form des Ḥr m ꜣḫw-t ,,des Horus im Horizont'' (griech. *Ἁρμαχις*), der von dem Harachtes stets zu trennen ist[4]). Auch diese Übertragung ist erst sekundär. Sie knüpft an an den großen Sphinx von Gizeh, der ursprünglich wie der Sphinx überhaupt nur ein Abbild des Königs und zwar wahrscheinlich des Königs Chephren[5]), gewesen ist. Im N. R. ist dieser Sphinx dann zu einem numen adcolentium, wie Plinius nat. hist. XXXVI 12 ihn nennt, geworden und man hat in ihm ein Bild des Sonnengottes Harmachis gesehen. Bei der engen Verwandtschaft des Harmachis mit dem Harachtes erklärt es sich,

---

[1]) Auf dem Sarkophag Berlin Ä. M. Nr. 11978 (Abb. Möller, Ägypt. Zeitschr. XXXIX Taf. V), der ebenfalls in die Zeit der XXI. Dynastie gehört, erscheint dagegen der Widderkopf ohne Scheibe, aber umringelt von Schlangen mit der Beischrift „nb ꜣḫw-t", ,,Herr des Horizontes".

[2]) Woher das Bild stammt, ist aus Lanzone a. a. O. nicht ersichtlich.

[3]) Vgl. dazu Prinz in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie s. v. Gryps Sp. 1904ff.

[4]) Erman S.-Ber. Berl. Akad. 1904, 443, 1; Roeder bei Roscher s. v. Sphinx Sp. 1329.

[5]) Er liegt neben dem Aufweg vom Taltorbau zum Totentempel des Chephren und ist deshalb mit größter Wahrscheinlichkeit auf Chephren selbst zu datieren. Vgl. dazu Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-reʿ 12, Hölscher, Grabdenkmal des Königs Chephren 18, Roeder a. a. O. Sp. 1333f.

daß dann vereinzelt auch dieser in der Gestalt eines Sphinx auftritt (vgl. z. B. die Darstellung des Rē'-Harachtes Abb. Lanzone a. a. O. Taf. CCXXXV 2)[1]).

Form Ha, der **Sonnengott als Vogel,** kann identisch sein mit Form Ca, der Falkengestalt des Sonnengottes, die Bilder lassen dies leider nicht genau erkennen. Hb dagegen, der **Sonnengott als Vogel mit Menschenkopf,** erinnert an die Seelenvögel der ägyptischen Religion. Den Seelenvogel des Sonnengottes (bꜣ) haben wir schon auf Typus IV 2 (hier in der gleichen Barke bꜣ des Atum und bꜣ des Cheper) als Vogel mit Menschenkopf kennen gelernt, während dagegen in der Sonnenlitanei (S. 30) der bꜣ r' als widderköpfiger Vogel dargestellt wurde[2]). Hiermit ist wahrscheinlich auch Form Hb in Zusammenhang zu bringen[3]).

Völlig abweichend von den Formen A—H des Sonnengottes ist die Darstellung der Sonnenscheibe mit dem Reliquienkasten des Osiris in ihr auf **Typus V 3.** Der Reliquienkasten von Abydos, in dem nach ägyptischer Tradition das Haupt des Osiris bestattet ist, ist hier also kombiniert mit der Sonnenscheibe, d. h. also Osiris, der Totengott, in Beziehung gesetzt zur Sonne. Diese Vermischung läßt sich auch sonst nachweisen[4]) und hat auch ihren Niederschlag in der griechisch-römischen Literatur gefunden[5]). Besonders prägnant tritt dies in dem Bilde auf einer Mumienkartonnage aus der Zeit der XXVI.—XXX. Dynastie in Kopenhagen (Abb. Schmidt, Choix de monuments égyptiens de Ny-Carlsberg pl. XXIV Fig. 59) entgegen. Hier heben die in Barken stehenden Göttinnen von Ober- und Unterägypten einen Gott als Kind empor, dessen Haupt in der Scheibe der darüber befindlichen geflügelten Sonne ruht, eine Darstellung, die in gewisser Weise den S. 21 behandelten Bildern des ḥḥw und der ḥḥt oder der Isis und Nephthys, die den Sonnengott als Kind oder die Sonnenscheibe hochheben, entspricht. Der Gott ist hier aber nicht der Sonnengott in irgendeiner seiner Formen, sondern, wie die Bei-

---

[1]) Auch sonst wird der Sphinx in Ägypten sekundär für Götterfiguren verwandt, so z. B. für Amon (Skarabäus mit dem Königsring Thutmosis' III. Abb. Lanzone a. a. O. 50 fig. 1), für einen Gott hkꜣ (Zauber), z. B. auf einem Relief der Spätzeit Abb. Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien II pl. XXXV, für Sokaris (vgl. den Sphinx auf einem Sarg der XXI. Dynastie Abb. Leemans, Monumenten III pl. IV, dessen Beischrift „ḫntj štjt" kaum auf einen anderen Gott als Sokaris bezogen werden kann) und für Soptu (vgl. dazu Roeder a. a. O. Sp. 1303 und 1320f.). Daß in der Spätzeit dann auch Isis (vgl. dazu Wiedemann, Herodots II. Buch 601) und Serapis (vgl. das Relief Berlin Ä. M. Nr. 16777 Abb. Erman, Religion² 268 Abb. 158) mit dem Bilde eines Sphinx dargestellt werden, sei nur beiläufig erwähnt.

[2]) Vgl. ferner für Vogel mit Menschenkopf als Figur des Sonnengottes die Darstellung Mariette, Dendérah I pl. XXXVII: Vogel mit Menschenkopf, auf dem Kopf Scheibe in Hörnern, in Sonnenscheibe, die im Horizontzeichen ruht, rechts davon Hieroglyphe für Osten, links Hieroglyphe für Westen, über dem Ganzen geflügelte Sonnenscheibe. Ebenso ist auf dem Zodiacus von Athribis (Abb. Flinders Petrie, Arthribis pl. XXVII), der dem 1. Jahrh. nach Chr. Geb. angehört, der Vogel mit Menschenkopf in Scheibe die in einer Barke sich befindet, dargestellt. In der Barke stehen außerdem Thoth, Schu, Isis, Nephthys und falkenköpfiger Bootsführer. Als Vogel mit Widderkopf erscheint der Sonnengott dagegen auf der Stirnseite des Sarkophages des Pete-ese Berlin Ä. M. Nr. 29: Widderköpfiger Vogel in Sonnenscheibe, darüber pt-Zeichen, rechts und links davon Isis und Nephthys als Falken. — Als Vogel mit Menschenkopf werden auch Schu und Tefnet dargestellt, vgl. Lanzone a. a. O. Tav. XVI.

[3]) Auch andere Götter haben ihren bꜣ und werden in dieser Form als Vogel mit Menschenkopf dargestellt, vgl. z. B. ein Relief im Tempel zu Dendera (Abb. Dümichen, Resultate II Taf. LIX = Maspero, Histoire ancienne I 109): die Seelen des Osiris und Horus beten zur Sonne mit Strahlen, die über der Sonne im Horizontzeichen steht.

[4]) Vgl. dazu bes. Maspero, Bibliothèque égyptologique II 26 f., Roeder a. a. O. Sp. 1207.

[5]) Diodor I 11, Plutarch de Iside cap. 52c, Macrobius Saturnal. I cap. 21.

schrift besagt „wśr ḫntj ìmntjw“, „Osiris, der Herrscher der Westlichen“. Aus diesen Kombinationen heraus ist dann schließlich auch die Darstellung auf einem Sarge der römischen Kaiserzeit (Abb. Lanzone a. a. O. Tav. CLIII) verständlich, die Osiris falkenköpfig mit der Sonnenscheibe auf dem Kopf in der Sonnenscheibe, die in der Barke fährt, wiedergibt.

Sämtliche im vorhergehenden behandelten Figuren und Formen des Sonnengottes kommen, wie die Aufzählung zeigt[1]), in die Sonnenscheibe eingezeichnet vor. Die Verbindung der Sonne mit dem Gott ist damit von dem Ägypter in nachdrücklichster Weise zum Ausdruck gebracht worden. Es ist das Bild des ìmj ìtn-f, „des in seiner Sonnenscheibe“ befindlichen Sonnengottes[2]). Neben einer Figur der Sonnengottheit in der Sonnenscheibe treten vereinzelt auch zwei Figuren in einer Scheibe auf. Zwei Beispiele dafür haben wir S. 27 und 39 schon kennen gelernt. Die Verbindung von Skarabäus und widderköpfigem Gott, wie sie **Abb. Taf. VI 3** wiedergibt (vgl. dazu S. 27), läßt sich auch sonst häufiger nachweisen, so im Grabe Merenptah's I. (Abb. Lefébure, Hypogées royaux 35 [Mémoires de la mission III 1]), im Grabe Ramses' IV. (Abb. Léfébure a. a. O. III 2 pl. I), im Grabe Ramses' VI. (Abb. L. D. III 223a) und im Grabe Ramses' XI. (Abb. L. D. III 239b). Ja auf zwei Bildern im Grabe Ramses' IX. sind sogar drei Figuren in eine Scheibe eingezeichnet, auf dem einen (Abb. Guilmant, Tombeau de Ramsès' IX. pl. XXXVI [Mémoires de l'institut XV) Affe, sitzender, widderköpfiger Gott und kniende Adorantin, auf dem anderen (Abb. Guilmant a. a. O. pl. LXI), sitzender, widderköpfiger Gott, adorierender Affe und Auge[3]). Ob der Affe hier Adorationsfigur, die in die Scheibe mit hineingezogen ist, sein soll oder aber Darstellungsform des Sonnengottes, wie wir ihn oben kennen gelernt haben, lasse ich dahingestellt. Von Wichtigkeit ist aber das **Auge in der Sonnenscheibe** auf dem zweiten Bilde. Von dem Sonnenauge weiß die ägyptische Literatur vielerlei zu berichten[4]). Uralt ist die Vorstellung, daß Sonne und Mond die Augen einer großen Gottheit sind, die der Welt das Licht spendet, in der ursprünglich Rê' zu erblicken ist, für die aber sehr früh auch schon Horus eingetreten ist. In alter Zeit schon hat man dann diese beiden Augen kombiniert mit den Schlangen „auf dem Scheitel des Rê'“, mit den Schlangen des Königs, mit den Kronen von Ober- und Unterägypten und mit Nechbet und Buto[5]). Ja das Sonnenauge tritt dann auch als Tefnet, Sechmet, Mut, Hathor und andere Göttinnen auf. Aus der Verbindung des Sonnenauges mit der Stirnschlange des Rê' gewinnt dann auch die Uräusschlange, die sich zumeist um die Sonne ringelt, noch ihre besondere Bedeutung.

[1]) Vgl. auch S. 31 ff.

[2]) Vgl. dazu eine Amondarstellung in Abydos Abb. Mariette, Abydos I pl. XLc: Auf Postament hockender Gott, an Stelle des Kopfes Scheibe, von der das 'nḫ-Zeichen herunterhängt. Der Gott wird genannt: „ìmn ìmj ìtn-f“, „Amon in seiner Sonnenscheibe“.

[3]) Die Sonnenscheibe wird adoriert von Schu, Keb, Osiris, Harsiese, Isis, Nephthys, Neith, Selket und Hathor.

[4]) Vgl. Erman, Religion² 13, Erman, Abh. preuß. Akad. 1911, „Hymnen an das Diadem der Pharaonen“, Grapow, 17. Kapitel des ägypt. Totenb. (Diss. Berlin 1912) 30ff., Sethe, Unters. zur Gesch. und Altertumsk. Ägyptens V 3, „Sage vom Sonnenauge“, Roeder a. a. O. Sp. 1203f.

[5]) Vgl. hierzu bes. Erman, Hymnen an das Diadem 11ff.

In den Vorstellungskreis der Sonne als Auge eines Gottes gehört unsere Darstellung, für die sich auch sonst noch Parallelen in der ägyptischen religiösen Kunst nachweisen lassen. So ist Lanzone a. a. O. Tav. CCXLVI das Sonnenauge in der Scheibe dargestellt, wie es herausgleitet aus zwei Armen, unter denen wir uns wahrscheinlich die Arme des Urgewässers vorzustellen haben, und aufgenommen wird von den Armen einer Göttin, von der nur Arme und Brüste dargestellt sind (vgl. dazu die S. 26 behandelten Bilder). Auf einem Sarge der XXI. Dynastie (Abb. Leemans, Monumenten M. 3 Pl. IV) trägt der Sonnenfalke die Scheibe mit dem Auge als Kopfschmuck.

Eine besondere Rolle hat in der ägyptischen Sonnenreligion die **geflügelte Form,** die wir auf Typus I 3 als Bild der Sonne kennen gelernt haben, gespielt. Es ist ein Bild des Horus von Edfu, den man in dieser Form verehrt hat. Als „bḥdtj", „der von Edfu", oder als „bḥdtj nṯr ꜥꜣ nb pt" „der von Edfu, der große Gott, der Herr des Himmels", oder als „bḥdtj nṯr ꜥꜣ śꜣb šwt pr m iꜣḫw-t", „der von Edfu, der große Gott, der bunt gefiederte, der herausgeht aus dem Horizont", pflegt man die Sonne in dieser Form zu bezeichnen[1]). Wie Horus von Edfu zu diesem Bilde gekommen ist, davon weiß der an den Tempelwänden in Edfu erhaltene Mythos zu erzählen[2]). Rêꜥ-Harachtes muß bei einem Aufstande gegen seine Regierung die Hilfe des Horus von Edfu erbitten. Horus von Edfu ist dazu bereit und überwindet die Feinde des Rêꜥ. Auch weiterhin hilft er dem Rêꜥ-Harachtes bei seinen Kämpfen gegen die in Gestalt von Krokodilen und Nilpferden auftretenden Gegner[3]). Endlich erliegt auch Set, das Oberhaupt der Feinde. Der Siegeszug geht bis ans rote Meer und von dort über Nubien nach Edfu zurück. Horus von Edfu ist der Feinde zum Teil in der Gestalt der geflügelten Sonne[4]), zum Teil in Menschengestalt mit Falkenkopf, die Doppelkrone auf dem Kopf,

---

[1]) Die Beischrift auf einer Darstellung ptolemäischer Zeit (Abb. L. D. IV 24) nennt sie: „bḥdtj nṯr ꜥꜣ nb mśn ḫntj tꜣ stj", „der von Edfu, der große Gott, der Herr von mśn, Erster in Nubien". Eine geflügelte Sonne im Türsturz des Tempels des Auletes in Athribis (Abb. Flinders Petrie, Athribis pl. XIX) hat die Beischriften: 1. „nb mśn nṯr ꜥꜣ nb pt śꜣb šwt pr m iꜣḫw-t ḫntj itrtj mḥtj", „der Herr von mśn, der große Gott, der Herr des Himmels, der bunt gefiederte, der herausgeht aus dem Horizont, vor den nördlichen Schlangenheiligtümern". 2. „nb mśn nṯr ꜥꜣ nb pt śꜣb šwt pr m iꜣḫw-t ḫntj itrtj šmꜥ", „der Herr von mśn, der große Gott, der Herr des Himmels, der bunt gefiederte, der herausgeht aus dem Horizont, vor den südlichen Schlangenheiligtümern". — Auch die einfache Sonnenscheibe wird häufig „bḥdtj" genannt, Beispiele: L. D. III 76b, 83c, 121, 139a, 147a, 148a, 182f, 188f und h, 198e. Gelegentlich heißt auch sie nb mśn (z. B. L. D. IV 2c). — Auch der über dem König schwebende Geier kann gelegentlich bḥdtj genannt werden, so z. B. der Geier über der Hatschepsut (Abb. Naville, Deir el Bahari II pl. XXXIII) oder der Geier über Ramses II. (L. D. III 185b). Daß auch der geflügelte Skarabäus so genannt wird, haben wir S. 36 gesehen. Allzuviel dahinter suchen darf man nicht. Der Ägypter wirft eben alles durcheinander.

[2]) Naville, Mythe d'Horus; vgl. dazu bes. Brugsch, Abb. d. Gesellsch. d. Wiss. Göttingen XIV (1869) 173ff. Roeder a. a. O. Sp. 1175ff.

[3]) Vgl. hierzu die Darstellungen Naville a. a. O. pl. II ff.

[4]) Sie wird dabei begleitet von Nechbet und Buto, den Göttinnen von Ober- und Unterägypten, die in Gestalt von Schlangen auftreten. Deshalb werden auch oft die Schlangen, die die Sonnenscheibe umringeln, mit der roten bzw. weißen Krone geschmückt, also als Nechbet und Buto aufgefaßt (vgl. z. B. Naville, Deir el Bahari II pl. XLIII; Flinders Petrie, Six temples pl. X; Mariette, Monuments divers pl. XLIII). Öfter werden sie auch durch Beischrift direkt als Nechbet und Buto bezeichnet, so z. B. L. D. IV 11b und Mariette a. a. O.

die Lanze in der Hand Herr geworden[1]). Als Lohn dafür weist Rê' den Thoth an über jeder Tempeltür die geflügelte Sonne als Schutzzeichen anzubringen.

Erhalten ist uns dieser Mythos erst aus ptolemäischer Zeit, er kann in der uns vorliegenden Rezension nicht älter sein als das N. R., da die „Astarte, die Herrin der Pferde“ (vgl. die Abb. Naville a. a. O. pl. XIII) in ihm eine Rolle spielt, aber sicher sind eine Reihe Züge schon älter. Daß der Sonnengott auf seinem Zuge über den Himmel mannigfache Kämpfe zu bestehen hat, weiß die ägyptische Literatur auch sonst zu berichten, schon die Pyramidentexte enthalten eine Reihe Anspielungen darüber[2]). Gewölk und Gewitter sind es in erster Linie, die die Sonne bedräuen, sie hat man denn in verschiedenster Weise personifiziert, besonders eine gewaltige Schlange, die Apophisschlange, spielt hier eine große Rolle. Eine lokale Ausgestaltung dieser Kämpfe des Sonnengottes enthält der Mythos von Edfu. Ob Horus von Edfu wie der Harachtes von Anfang an ein solarer Gott gewesen ist, läßt sich nicht sagen. Es ist möglich, daß man ihn in Edfu ursprünglich als Gott des Kampfes, daher dann im Mythos seine Stellung als Kämpfer[3]), verehrt hat, und er erst sekundär zu einer Form der Sonne selbst geworden ist.

Die älteste bis jetzt bekannte Erwähnung des Horus von Edfu findet sich auf einer Felsenstele des Cheops in Hatnub (Abb. Möller, S.-Ber. Berl. Akad. 1908, 681), der Gott ist hier als Falke in Schutzstellung über dem König schwebend dargestellt und als „bḥdti“ gekennzeichnet. Die enge Verbindung des Gottes von Edfu in Falkengestalt mit dem König, als dessen Schirmherr er auftritt, läßt sich auch sonst an einer Reihe von Beispielen belegen, vgl. z. B. Flinders Petrie, Abydos II pl. XXVf., hier „bḥdtj nb mśn“ genannt, L. D. II 116a, III 65d, 210a, 284k, IV 44b, 53a.

Daneben erscheint dann der Horus von Edfu in der Gestalt der geflügelten Sonne, einer Kombination der Sonnenscheibe mit den Flügeln des Gottes in Falkengestalt. Der älteste Beleg für den Gott von Edfu in dieser Form, an deren solarem Charakter nicht gezweifelt werden kann, stammt aus der Zeit des Saḥurê'[4]). Die geflügelte Sonne ist dann in Ägypten zum Apotropaion κατ' ἐξοχήν geworden. Als solches erscheint sie an den Türen der ägyptischen Tempel, auf Denk- und Grabsteinen als Krönung des oberen Randes, auf Särgen und Sarkophagen, ihre Flügel schützend über den Toten breitend[5]). Daneben bleibt sie aber stets Schirm-

[1]) In Zaru dagegen verwandelt sich Horus in einen Löwen mit Menschenkopf, d. h. einen Sphinx, vgl. dazu die Abb. Naville a. a. O. pl. XVIII.

[2]) Erman, Religion[2] 11; Roeder a. a. O. Sp. 1197ff.

[3]) Als Kämpfer tritt Horus auch im Osiriskreise auf, eine Verbindung, die aber wahrscheinlich erst sekundär ist, wenngleich sie in den Pyramidentexten schon voll ausgebildet vorliegt, vgl. dazu Grapow a. a. O. 23ff.

[4]) Vgl. S. 11. Die geflügelte Sonne wird hier „bḥdtj nṯr ‹ȝ śȝb šwt“ genannt, über ihr ist das pt-Zeichen mit Sternen, unter ihr der Name des Königs. — Weitere Beispiele aus dem A. R. sind S. 11 gegeben.

[5]) Eine Entwicklung läßt sich hier insofern konstatieren, als der Gebrauch der geflügelten Sonne im M. R. noch vereinzelt ist gegenüber ihrer Verwendung im N. R. und der Spätzeit, wobei man allerdings nicht vergessen darf, daß das Monumentenmaterial aus dem N. R. und der Spätzeit bedeutend größer ist. Das eine läßt sich aber doch sagen, daß im N. R. die Denk- und Grabsteine fast durchgängig mit der geflügelten Sonne geschmückt sind, während im M. R. (für das A. R. ist das Material zu gering) die Verwendung der geflügelten Sonne auf ihnen noch vereinzelt ist. Vgl. z. B. die mit der geflügelten Sonne geschmückten Denksteine des M. R. bei Lange-Schäfer, Grabsteine des M. R. (Catalogue du musée du Caire)

herr des Königs, sei es, daß sie wie der Gott als Falke über ihm schwebt (vgl. z. B. L. D. III 172g, 195c [Ramses II.], V 1a [Schabaka], IV 32e [Ptolemaios IX.], 42b [Ptolemaios X.], 44c, 45b [Ptolemaios XI.], 71a [Augustus], 79d [Nero], 87c [Marc Aurel]) oder die Kartuche des Königs mit ihren Flügeln schützt (vgl. z. B. Newberry, Scarabs pl. XXVI 29 über Kartuche Amenophis' I. oder Newberry a. a. O. pl. XXVII 6 über Kartuche Thutmosis' I. oder a. a. O. pl. XXVIII 28 über Kartuche Thutmosis' III. oder Naville, Deir el Bahari IV pl. CVI über Kartuche der Hatschepsut [so auch Newberry a. a. O. pl. XXVII 25] oder auf einer Holzplakette (Abb. Daressy, Fouilles de la vallée des rois pl. XXI Nr. 24 134 [Catalogue du musée du Caire] über Kartuche Amenophis' II. oder auf einer Stele (Abb. Guide to the egyptian galleries, London 1909, pl. XII) über Kartuche Thutmosis' IV. oder auf einer Stele (Abb. Lacau, Stèles du nouvel empire pl. XV Nr. 34 025 [Catalogue du musée du Caire] über Kartuche Amenophis' III., vgl. auch a. a. O. pl. XX Nr. 34 026)[1]).

Ganz vereinzelt wird auch der Gott in der Sonnenscheibe mit der geflügelten Sonne kombiniert. Mir sind aus dem gesamten ägyptischen Denkmälervorrat nur zwei Beispiele dafür bekannt. Das eine (**Abb. Taf. II 11**)[2]) stammt aus dem Grabe Ramses' IX. und stellt den Sonnengott als Kind dar, das andere findet sich auf einer Stele der Ptolemaeerzeit im Vatikan (**Abb. Taf. III 3**)[3]) und gibt den Sonnengott als Skarabäus wieder. Sowohl der Sonnengott als Kind wie der Sonnengott als Skarabäus sind in diesem Falle Bilder des Horus von Edfu.

Aus der Form der geflügelten Sonne ist auch die seltsame Darstellung auf einem äthiopischen Relief aus Beǵerauieh (**Abb. Taf. II 9**)[4]) zu erklären, bei dem die Sonnenscheibe völlig geschwunden und an ihre Stelle eine Göttin mit Hörnern auf dem Kopf, zwischen denen die Sonnenscheibe ruht, getreten ist. Die Göttin, in der wir wohl eine der ägyptischen Himmelsgöttinnen zu erblicken haben, ist zudem noch viergeflügelt[5]).

An Stelle der geflügelten Sonne, die das obere Rund der Stelen schmückt und schützt, findet sich seit Dynastie XVIII. häufiger die geflügelte Sonne mit nur einem Flügel, der auf der anderen Seite ein wḏꜣ.t-Auge entspricht, vgl. z. B. die Stelen Spiegelberg-Pörtner, Ägyptische Grabsteine I Taf. XIII Nr. 23, XIV Nr. 26, II Taf. XIII Nr. 19, Lacau, Stèles du nouvel empire (Catalogue du musée du Caire) pl. IV Nr. 34009, pl. XXXVI Nr. 34060 und 34061, pl. XXXVII Nr.

Taf. V Nr. 20044, Taf. XL Nr. 20538 und Taf. XLI Nr. 20539 gegenüber den Denksteinen ohne geflügelte Sonne oder die Grabsteine Lange-Schäfer a. a. O. Taf. XVI Nr. 20188, Taf. LI Nr. 20678 und Taf. LII Nr. 20691 gegenüber den Grabsteinen ohne geflügelte Sonne.

[1]) Auf einem Skarabäus Abb. Newberry a. a. O. 88 fig. 93 ist in der Mitte die Kartuche Amenophis' III. dargestellt, umgeben an allen Seiten von geflügelten Sonnen.

[2]) = Guilmant, Tombeau de Ramsès' IX. pl. XCIII [Mémoires de l'institut XV].

[3]) = Wreszinski, Ägypt. Zeitschr. 1908, 111 Taf. V. — Die Beischrift lautet: „bḥdtj nṯr ꜥꜣ sꜣb šwt rdj nfw r ḫnt n ntjw jm" „der von Edfu, der große Gott, der bunt gefiederte, der Atem gibt in die Nase der Toten."

[4]) = L. D. V 40.

[5]) Die vierfache Beflügelung tritt in Ägypten erst mit dem N. R. auf, sie ist entlehnt aus Vorderasien, wo sie sich zuerst auf chetitischen Denkmälern findet. Die ägyptische Beflügelung ist im Gegensatz dazu eine Schutzbeflügelung, bei der die Arme auf den Flügeln liegen.

34062, pl. XXXVIII Nr. 34065, Flinders Petrie, Memphis pl. XIV 33[1]), Guide to the egyptian galleries of the British Museum pl. XXI[2]). Was diese Verbindung der geflügelten Sonne mit dem heiligen Auge bedeuten soll, muß unerklärt bleiben, da jegliche Beischrift fehlt.

Im Gegensatz zur geflügelten Sonne ist die **Sonne mit Händen** von rein ephemerer Bedeutung[3]). Sie verdankt ihre Entstehung dem religiösen Reformeifer Amenophis' IV., der damit rein äußerlich seine neue Sonnenreligion zum Ausdruck bringen wollte. Sie ist infolgedessen auch nicht das Bild einer bestimmten Gottheit, sondern soll nur die Sonnenscheibe selbst (ỉtn) darstellen.

Eine Behandlung der ägyptischen Sonnensymbole wäre unvollständig, wenn man die Rolle, welche die **Sonnenscheibe als Kopfschmuck** oder im Kopfschmuck der ägyptischen Gottheiten gespielt hat, außer acht lassen würde. Die wesentlichen dafür in Betracht kommenden Typen sind auf **Taf. VIII 3—10 und IX 1—14**[4]) gegeben. Zwei Gruppen lassen sich dabei scheiden, bei der einen, zu der Taf. VIII 3—6 gehören, ist die Sonnenscheibe das einzige (so Taf. VIII 3) oder das wesentliche Element (so Taf. VIII 4—6), bei der anderen, zu der Taf. VIII 7—10 und IX 1—14 gehören, tritt die Sonnenscheibe akzessorisch zu den verschiedenen ägyptischen Götterkronen hinzu. Während Gruppe I ohne die Sonnenscheibe undenkbar ist, ist bei Gruppe II die Sonnenscheibe durchaus nicht notwendig, vielmehr kommen alle diese Kronen auch ohne die Sonnenscheibe vor, und das ist wahrscheinlich das Ursprüngliche.

Krone 1, einfache **Sonnenscheibe** mit oder ohne Uräus (**Abb. Taf. VIII 3**), läßt sich z. B. für folgende Gottheiten nachweisen[5]): Rê' (L. D. III 45a)[6]), Harachtes (L. D. III 29, 170, 181, 183b), Amon-Rê' (L. D. III 191a), Amon-Rê'-Harachtes-Atum (L. D. III 143b), Month (L. D. III 151), Thoth (L. D. III 191a), Sechmet (L. D. III 14, 15, 210b), Tefnet (L. D. III 207b). Ganz vereinzelt kann auch der König, der in Ägypten stets als Gott gilt, so dargestellt werden, z. B. Ramses II. (L. D. III 189e)[7]).

Krone 2, **Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern** (**Abb. Taf. VIII 4**), verdankt ihren Ursprung der Kuhgestalt der ägyptischen Göttinnen. Die Sonne zwischen den Hörnern der als Kuh dargestellten Göttin ist dann als Kopfschmuck auch auf die Göttin in weiblicher Gestalt übertragen worden. Sie läßt sich nur nachweisen für Göttinnen[8]), z. B. Hathor (L. D. III 35b, 125c, 257c)[9]), Isis (L. D. III 124a,

---

1) Hier im oberen Rand einer Ptahstele.

2) Stele für Amon-Rê'.

3) Über eine eventuelle Ausnahme vgl. S. 10f.

4) Taf. VIII 3—10 und IX 2, 4—9, 11—14 nach de Rochmonteix, Oeuvres diverses pl. II und IV (Bibliothèque égyptologique III), Taf. IX 1 nach L. D. III 147, Taf. IX 3 nach L. D. V 41a. und Taf. IX 10 nach L. D. III 220.

5) Auf Vollständigkeit lege ich keinen Wert, es kommt mir nur darauf an, die wichtigsten Götterfiguren anzuführen.

6) Die ältesten Beispiele hierfür finden sich auf Siegelabdrücken aus dem Totentempel des Nefererkerê'.

7) Der König wird hier als nṯr ꜥ3 (der große Gott) bezeichnet und von sich selbst adoriert.

8) Eine Ausnahme bilden die Thothdarstellungen L. D. III 182f. und 188e, vielleicht handelt es sich hier aber um eine Verzeichnung aus Mondsichel-Vollmond.

9) Die ältesten Beispiele finden sich auf Siegelabdrücken aus dem Totentempel des Nefererkerê'.

141a, 191g, 220f.), Nut (L. D. III 175c, 208c), Nephthys (L. D. III 124b), Sechmet (L. D. III 171), Toëris (L. D. III 175c), Selket (Daressy, Statues de divinités pl. LVI Nr. 39206 und 39208), r't tꜣwj, das weibliche Komplement des Sonnengottes (L. D. III 182k, 249b, IV 140).

Krone 3: **Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern, über der Sonnenscheibe das Hieroglyphenzeichen für die betreffende Gottheit.** Auch dieser Typus kommt nur für weibliche Gottheiten vor, so für Nephthys (**Abb. Taf. VIII 5**), z. B. L. D. IV 12, 24, 42, für Isis (**Abb. Taf. VIII 6**), z. B. L. D. IV 38d, 51b und für Nut, z. B. L. D. IV 56a[1]).

Krone 4: **Kompositkrone aus Sonnenscheibe und zwei Federn**[2]), die von vorn gesehen sind, **Abb. Taf VIII 7.** Dargestellt werden mit dieser Krone von Gottheiten z. B. Month (L. D. III 34a, 35, 37b, 56, 151h, 167), Min (L. D. III 275c und d), Amon (L. D. III 29), Amon-Rêʿ (L. D. III 256h, 273e, V 3a), Osiris[3])-Min (L. D. IV 75a), Harpokrates (L. D. III 287a, IV 15a), Harsomtus (Mariette, Dendérah III pl. XXXIX), Patäke (Daressy, Statues de divinités pl. XLII Nr. 38807 und 38808 [Catalogue du musée du Caire]), Toëris (L. D. IV 34a), von Königen und Königinnen z. B. Scheschonk I. (L. D. III 255b), die Gemahlin Amenophis' IV. (L. D. III 110a und b), die Töchter Ramses' II. (L. D. III 172f und 174e), die Gemahlin Merenptah's II. (L. D. III 201a).

Krone 5: **Kompositkrone aus Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern und zwei Federn,** die von vorn gesehen sind. **Abb. Taf. VIII 8 und 9.** Bei Taf. VIII 8 sind die Federn, bei Taf. VIII 9 die Scheibe zwischen den Hörnern stärker betont. Diese Krone läßt sich nachweisen z. B. für Hathor (L. D. III 37a), Mut (Daressy, Statues de divinités pl. LIII Nr. 39128 [Catalogue du musée du Caire]), Toëris (L. D. IV 33e), die Jahresgöttin Renpet-Nofret (L. D. IV 18), die Gemahlin Amenophis' IV. (L. D. III 110c, Davies, El Amarna III pl. IV), Gemahlin des Ai (L. D. III 114a), Gemahlin Ramses' II. (L. D. III 174e), Gemahlin des Taharka (L. D. V 5), Gemahlin Osarkon's II. (Naville, Festival hall pl. IV bis 13), Berenike, Gemahlin Ptolemaios' III. (L. D. IV 9b), Kleopatra (L. D. IV 53a).

Krone 6: **Kombination der roten Königskrone mit Krone 4,** die nur noch zudem auf Ziegenhörnern aufliegt. **Abb. Taf. VIII 10.** Von Gottheiten ist diese Krone nur für den Erdgott Keb (so Chassinat, Seconde trouvaille de Deir el Bahari pl. VI Nr. 6016 [Catalogue du musée du Caire]) zu belegen, sonst werden häufiger Könige und Königinnen mit ihr dargestellt, so z. B. Merenptah (Flinders Petrie, Hyksos and Israelite cities pl. XVI), Ptolemaios IV. (de Rochmonteix, Edfou I, pl. XVIII [Mémoires de la mission XI]), Arsinoe, Gemahlin Ptolemaios' II. (L. D. IV 8a), Berenike, Gemahlin Ptolemaios' III. (L. D. IV 10).

[1]) Neben der eben behandelten Form kommt auch das Hieroglyphenzeichen in die Sonnenscheibe eingezeichnet vor, so z. B. für Isis und Nephthys auf der Mumienkartonnage Quibell, Ramesseum pl. XVI, für Nut auf den Särgen der Spätzeit Leemans-Pleyte, Monumenten Lfg. 30 M. 13 pl. I und Lfg. 31 M. 20—23 pl. VIII.

[2]) Wahrscheinlich Straußenfedern.

[3]) Für Osiris ist auch noch zu erwähnen Mariette, Abydos I S. 82: ḏd-Pfeiler mit Krone 4, und L. D. IV 86 Reliquienkasten des Osiris mit Krone 4.

Krone 7: **Kombination von Krone 4 mit Krone 2,** nur ruht die Krone zudem noch auf Ziegenhörnern. **Abb. Taf. IX 1.** Dargestellt werden mit dieser Krone nur Könige oder Königinnen, so z. B. Hatschepsut (L. D. III 23) Sethos I. (Mariette, Abydos I pl. XXII), Ramses II. (L. D. III 177a).

Krone 8: wie Krone 7, nur fehlen die Kuhhörner. Diese Krone ist nachzuweisen z. B. für Chnum (L. D. IV 25), Amon (L. D. III 188h), Ptah (L. D. III 182c), Tatenen (Mémoires de la mission II 1 pl. XVII), Ramses III. (Mémoires de la mission III 1, 120), Taharka (L. D. V 9), Ptolemaios IV. (de Rochmonteix, Edfu pl. XV [Mémoires de la mission XI]).

Krone 9: wie Krone 8, nur neben den zwei von vorn gesehenen Federn noch je eine von der Seite gesehene Feder. **Abb. Taf. IX 2.** Diese Krone ist in dieser Form nur für Könige (z. B. Mariette, Dendérah II pl. XLVa) nachzuweisen, dagegen wird mit der gleichen Krone, nur ruht die Sonnenscheibe noch in Kuhhörnern, der ḏd-Pfeiler des Osiris dargestellt, z. B. Mariette, Abydos I pl. XVI und L. D. IV 86).

Krone 10 (**Abb. Taf. IX 3**), Kombination aus Krone 8 mit je einem Schilfbündel und einer von der Seite gesehenen Feder an jeder Seite, ist nur für den Äthiopenkönig (L. D. V 41a) zu belegen.

Krone 11: **Kompositkrone, auf Ziegenhörnern ruhend, aus Sonnenscheibe und zwei von der Seite gesehenen Federn. Abb. Taf. IX 4.** Dargestellt werden mit dieser Krone z. B. Sobek (L. D. III 124c, 125a, IV 29a), Ptah (L. D. III 178e), Ptah-Tatenen (L. D. III 94, IV 18), Ptah-Sokaris (L. D. III 231b), Osiris (L. D. IV 13b, Daressy, Statues de divinités pl. XXIII Nr. 38424 [Catalogue du musée du Caire])[1]), ḏd-Pfeiler des Osiris (Flinders Petrie, Hawara pl. II), Windgötter (Kom Ombos I 169), Thutmosis III. (L. D. III 22), Amenophis II. (L. D. III 64), Thutmosis IV. (L. D. III 69), Amenophis III. (L. D. III 80c), Ramses I. (L. D. III 124b), Ramses II. (L. D. III 178b), Sethos II. (L. D. III 204c), Ramses IV. (L. D. III 219a), Ptolemaios II. (L. D. IV 8b), Ptolemaios V. (L. D. IV 18), Ptolemaios VII. (L. D. IV 22b), Ptolemaios X. (L. D. IV 41b), Augustus (L. D. IV 73a) Caligula (L. D. IV 76d), Nero (L. D. IV 79d), Hadrian (L. D. IV 87a), Geta (L. D. IV 89c).

Krone 12: **Kombination von Krone 11 mit Krone 2. Abb. Taf. IX 5.** Mit ihr treten auf z. B. Thutmosis II. (L. D. III 21), Thutmosis III. (L. D. III 52), Ramses II. (L. D. III 179). Ohne die Ziegenhörner findet sich diese Krone besonders häufig als Kopfschmuck der Hathor, z. B. L. D. III 71c, 178b, 182c, Daressy, Statues de divinités pl. XLIX Nr. 38979 (Catalogue du musée du Caire).

Krone 13: **Sonnenscheibe auf Ziegenhörnern zwischen zwei von der Seite gesehenen Federn. Abb. Taf. IX 6 und 7.** Sie läßt sich nachweisen z. B. für Ptah

---

[1]) Die gleiche Krone, nur fehlen die Ziegenhörner, auch unter den 104 Amuletten des Osiris (Mariette, Dendérah, Supplément Pl. J), vgl. auch das Seitenbild auf einem Sarge der XXI. Dynastie (Abb. Daressy, Cercueils des cachettes royales pl. XLVI Nr. 61030 [Catalogue du musée du Caire]), hier bringt Thoth dem Osiris unsere Krone Nr. 11, aber ebenfalls ohne die Ziegenhörner.

(L. D. III 229c), Harpokrates (L. D. IV 25), Merul[1]) (L. D. IV 72g), Ptolemaios VII. (L. D. IV 25), Ptolemaios IX. (L. D. IV 32b), Augustus (L. D. IV 73a), Tiberius (L. D. IV 75a).

Krone 14: **Kompositkrone, auf Ziegenhörnern ruhend, aus Schilfbündeln mit von der Seite gesehenen Federn und Sonnenscheibe. Abb. Taf. IX 8.** Der ägyptische Name dieser Krone ist Atef (ꜣtf). Sie tritt z. B. auf in Verbindung mit Sobek-Rê' (L. D. III 114h), Chnum (L. D. III 122b, 183b, IV 1a), Osiris (L. D. IV 830)[2]), Thoth (L. D. III 222b, IV 17a, IV 63a), Chonsu-Thoth (L. D. IV 11c), Hr wr (Ἀρόηρις) (L. D. IV 23c), dd-Pfeiler des Osiris (Edgar, Graeco-egyptian coffins pl. XIII Nr. 33132 [Catalogue du musée du Caire]), Mischwesen der Spätzeit, genannt imn-r'-štn-ntrw (Daressy, Statues de divinités pl. XXXVII Nr. 38696 [Catalogue du musée du Caire]), Thutmosis I. (L. D. III 22), Thutmosis III. (L. D. III 58), Ramses II. (L. D. III 150c), Taharka (Mariette, Monuments divers pl. LXXXV), Amasis (L. D. III 274u), Nektanebos (L. D. III 286a), Ptolemaios III. (L. D. IV 10), Ptolemaios V. (L. D. IV 18), Ptolemaios VII. (L. D. IV 22a), Augustus (L. D. IV 70e), Tiberius (L. D. IV 75a), Caracalla (L. D. IV 90a), Marc Aurel (L. D. IV 87c), Septimius Severus (L. D. IV 89b).

Krone 15: **Kombination von Krone 14 mit der roten Königskrone. Abb. Taf. IX 9.** Mit ihr finden sich z. B. Keb (L. D. IV 10; Edgar, Graeco-egyptian coffins pl. X Nr. 33129 [Catalogue du musée du Caire]), Harpokrates (L. D. IV 61e), Horus von Edfu (Mariette, Dendérah III pl. LXIV), Hathor (Mariette, Dendérah II pl. LVIIa), Ptolemaios IV. (de Rochmonteix, Edfou pl. XVI [Mémoires de la mission XI 1]), Ptolemaios VII. (L. D. IV 21c), Augustus (L. D. IV 73a).

Krone 16: **Kombination von Krone 14 mit Krone 2. Abb. Taf. IX 10[3]).** Dargestellt werden mit dieser Krone z. B. Osiris (Spiegelberg-Pörtner, Ägyptische Grabsteine II Taf. XV), Mut (L. D. III 220c), Thutmosis III. (L. D. III 22), Amenophis II. (L. D. III 63), Thutmosis IV. als Sphinx (Carter and Newberry, Tomb of Thoutmôsis' IV. pl. XII), Sethos I. (L. D. III 132n), Ramses II. (L. D. III 147b), Ramses III. (L. D. III 211).

Krone 17: **Kompositkrone, auf Ziegenhörnern ruhend, aus Krone 2, Schilfbündel, zwei von vorn gesehenen Federn, Lilienstengeln und Skarabäus mit Flügeln über der Sonnenscheibe. Abb. Taf. IX 11.** So wird z. B. Ptolemaios III. (L. D. IV 11b) dargestellt.

Krone 18: wie Krone 17, nur zudem noch an beiden Seiten die Spiralen der roten Königskrone. **Abb. Taf. IX 12.** Mit ihr finden sich z. B. Harpokrates (L. D. IV 60c), Ptolemäus III. (L. D. IV 14a), Ptolemaios IV. (de Rochmonteix, Edfou pl. XVIII [Mémoires de la mission XI 1]), Nero (L. D. IV 79c).

---

[1]) Merul ist der Lokalgott von Kalabscheh.

[2]) Vgl. hierzu auch noch die Atefkrone unter dem Bett des Osiris (Mariette, Dendérah IV pl. XC, Leemans-Pleyte, Monumenten Lfg. 29 M. 7 pl. II).

[3]) Die Kuhhörner bei diesem Beispiel sehr groß dargestellt, im allgemeinen dagegen klein wie bei Taf. IX 1 und 5. Man könnte bei Taf. IX 10 (= L. D. III 220c) auch an Antilopenhörner denken.

Krone 19: **dreifache Atefkrone,** zwischen den Schilfbündeln Blätter. **Abb. Taf. IX 13.** Der ägyptische Name dieser Krone ist hmhm[1]). Dargestellt werden mit ihr z. B. Rê'-Harachtes (L. D. III 179b), Skarabäus (Leemans-Pleyte, Monumenten Lfg. 29 M. 10 pl. IV), Thoth (L. D. IV 41c, 57b), Harsomtus (L. D. IV 45), Harpokrates (L. D. IV 14d), Horus-Schu-pꜣ ẖrd (L. D. IV 62c), Merul (L. D. IV 42d, 72d), löwenköpfiger, äthiopischer Gott (L. D. V 74a), ḏd-Pfeiler des Osiris (Daressy, Cercueils des cachettes royales pl. XLV Nr. 61030 [Catalogue du musée du Caire]), Patäke (Leemans, Monumenten van de godsdienst pl. III Nr. 188), Ptolemaios III. (L. D. IV 11a)[2]), Ptolemaios IV. (L. D. IV 15c), Ptolemaios IX. (L. D. IV 33c).

Krone 20: **Kombination von Krone 19 mit der roten ägyptischen Königskrone. Abb. Taf. IX 14.** Mit ihr finden sich z. B. Harsomtus (Kamal, Stèles ptolemaiques et romaines pl. LVII Nr. 22183 [Catalogue du musée du Caire]), Ptolemaios IV. (de Rochmonteix, Edfou pl. XVI [Mémoires de la mission XI 1]), Ptolemaios XIII. (L. D. IV 51b).

Alle diese mit der Sonne verbundenen Kronen sind rein ägyptisch. Unägyptisch ist dagegen der Nimbus mit und ohne Strahlen, der sich vereinzelt auf ägyptischen Denkmälern der römischen Kaiserzeit findet, vgl. z. B. den thronenden Kaiser (?) auf der Stele Edgar, Greek sculpture pl. XXV. Nr 27569 [Catalogue du musée du Caire], oben an dem Nimbus noch Krone 19, oder die Sobekterrakotte Berlin Ä. M. Nr. 10314.

Damit können wir die Behandlung des Sonnensymbols im ägyptischen Kulturkreise schließen, soviel sich auch noch im einzelnen über die ägyptische Sonnenreligion sagen ließe. Zusammenfassend ist folgendes zu bemerken: Der Kult der Sonne hat in Ägypten seit ältester Zeit eine große Rolle gespielt, darüber lassen die Bilder und Texte keinen Zweifel. Ob er seinen Ursprung einer poetischen Metapher verdankt, läßt sich mit unserem Material für Ägypten nicht nachweisen. Eine Fülle von Gottheiten sind mit ihm verbunden und verknüpft worden, aber abgesehen von den rein solaren Gottheiten wie Rê', Rê'-Harachtes, Cheper, Atum von Heliopolis und Horus von Edfu darf man diese Verbindung nicht überschätzen. Amon, Chnum, Sobek und alle anderen sind nur ganz bedingt als Sonnengötter anzusprechen. Auf sie sind nur die Potenzen des Sonnengottes übertragen worden, ohne daß sie jedoch dabei ihren ursprünglichen Charakter verlieren. Sie sind mit dem Sonnengott verknüpft worden, weil er als der mythische Weltenherrscher der Urzeit gilt und zur Zeit der V. Dynastie zum Reichsgott *κατ' ἐξοχήν* geworden ist. So hat es auch zumeist keinen tieferen Sinn, daß die verschiedensten Gottheiten und auch die Könige und Königinnen mit Kronen geschmückt werden, die die Sonnenscheibe ziert. Die Sonne spielt in diesem Falle eine ähnliche Rolle wie der Nimbus bei den christlichen Heiligen.

Wie der Ägypter sich den Tageslauf der Sonne vorstellt, haben wir an Hand der Bilder und Texte feststellen können. Ob er sich in ähnlicher Weise, wie be-

---

[1]) Naville, Mythe d'Horus pl. XVIII, de Rochmonteix, Edfou I 408 (Mémoires de la mission X 1).
[2]) Der König ist als Horus, die Feinde des Rê' niederwerfend, dargestellt.

sonders Brugsch[1]) angenommen hat, auch den Jahreslauf der Sonne ausgemalt hat, ist möglich, aber mit unserem Material nicht völlig zu erschließen. Brugsch[2]) hat auch versucht, einige Bilder unseres Typus I (so z. B. I 4) auf den Jahreslauf der Sonne zu deuten; das ist möglich, aber durchaus nicht sicher. Ebensowenig ist die von Brugsch[3]) vorgeschlagene Deutung von Typus I 3 als Kombination von Sonnen- und Mondhimmel beweisbar.

Neben dem Kult der Sonne tritt der Kult des **Mondes** in Ägypten ganz zurück. Das ergeben nicht nur die Texte, sondern auch die Denkmäler. Spezielle Mondgötter sind der ibisköpfige Thoth und der als Kind dargestellte Chonsu von Theben. Dazu tritt dann noch in späterer Zeit der Herrscher der Toten, Osiris[4]), der wie mit der Sonne so auch mit dem Mond verknüpft wird.

Wie die Sonne, so wird auch der Mond in einer Barke dahingleitend dargestellt. So fährt z. B. Mondsichel-Vollmond in Barke auf einer Stele des N. R. in Turin (Berlin Negativ Nr. 70), oder die Barke mit Mondsichel-Vollmond, die von Affen adoriert werden, ruht auf dem Himmelszeichen (so auf einem Skarabäus der XVIII. Dynastie Abb. Flinders Petrie, Kahun, Illahun and Gurob pl. XXIII 75).

Andere Bilder geben ebenfalls Mondsichel-Vollmond in der Barke wieder, nur ist in die Vollmondscheibe noch ein Auge eingezeichnet. Dahin gehören z. B. die Darstellung des Mondes auf dem Zodiacus von Athribis (Abb. Flinders Petrie, Athribis pl. XXXVII), oder die Scheibe mit Auge in Barke zwischen Thoth und Schu, genannt wśr iʿh ḏhwtj d. h. Osiris-Mond-Thoth, auf einem Relief in Dendera (Abb. L. D. IV 59b) oder die von vier Schakalen gezogene Mondbarke auf einem Kastensarkophag aus der Zeit des Trajan (Abb. Cailliaud, Voyage à Méroé et au fleuve blanc II pl. LXVIII).

Daß Sonne und Mond ursprünglich als Augen eines großen Gottes galten, haben wir oben schon kennen gelernt. Vom **Mondauge** handelt ein Mythos, der in zahlreichen Anspielungen immer wieder in der ägyptischen Literatur vorkommt. Es ist der Mythos vom Horusauge, das dem Horus im Kampfe mit Seth verletzt und dann durch den Gott Thoth wieder geheilt wird. Schon die alten Ägypter haben in diesem Mythos einen alten Mondmythos gesehen und so hat ihn auch Plutarch[5]) erklärt. Erst sekundär ist dieser Mythos zu einer Sage des Osiriskreises geworden.

Einige Darstellungen des Mondauges haben wir oben schon kennen gelernt, die wichtigste findet sich auf einem Relief ptolemäischer Zeit im Tempel von Dendera (Abb. Brugsch, Thesaurus I 35). Mondsichel-Vollmond mit Auge ruht hier auf einer Papyrusstaude. Rechts wird sie adoriert von Thoth, links von 14 Göttern, die auf einer Treppe auf sie zuschreiten. Es sind die Gottheiten Month, Atum, Schu, Tefnet, Keb, Nut, Osiris, Isis, Harsiese, Nephthys, Hathor, Horus von Edfu,

[1]) Religion 231ff.; vgl. dazu Maspero, Histoire ancienne I 139, Roeder a. a. O. Sp. 1185.
[2]) Thesaurus II 388ff.
[3]) Religion 211f.
[4]) Vgl. dazu bes. Plutarch, de Iside cap. 41.
[5]) de Iside cap. 55; vgl. im übrigen Brugsch, Ägypt. Zeitschr. 1868, 31, Erman, Religion[2] 40ff., Grapow a. a. O. 23ff.

die Göttinnen tꜣnnt und iwnt. Mit geringen Abweichungen treten diese Gottheiten auch auf anderen Darstellungen der ptolemäischen Epoche in Adoration vor Mondsichel-Vollmond auf, so auf einem anderen Relief in Dendera (Abb. L. D. IV 56a)[1]), auf zwei Reliefs am Chonsutempel zu Karnak (Abb. L. D. IV 10 und 66a)[2]) und auf einem Relief am Tempel U zu Karnak (Abb. L. D. IV 31a)[3]). Brugsch[4]) hat diese 14 Gottheiten mit den 14 Tagen des zunehmenden Mondes kombiniert und angenommen, daß jedem Tage eine Gottheit angehört. Die 14 Tage des zunehmenden Mondes will er in einer anderen Darstellung im Tempel von Dendera, die an derselben Wand angebracht ist, erkennen. Auf ihr (Abb. Brugsch a. a. O. 33) fährt die Vollmondscheibe mit dem Auge in einer Barke, über und unter dem Auge sitzen in der Scheibe je 7 Gottheiten. Wie weit diese Erklärung das Richtige trifft, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

Ganz vereinzelt wird auch in der Spätzeit der Mondgott in der Scheibe dargestellt nach dem Vorbild des „in seiner Scheibe befindlichen" Sonnengottes, so z. B. Osiris (wn nfr) auf dem oben schon angeführten Relief L. D. IV 31a[5]).

Wie die Sonne so tritt auch Mondsichel-Vollmond als Kopfschmuck auf. Er läßt sich nachweisen für Thoth (z. B. L. D. III 122c, 169, 179c), Chonsu (L. D. III 15, 18, 127c, 167, 234a) und Osiris (Bronzestatuette in London, British Museum Nr. 12589 = Berlin Phot. Nr. 6583; Bronzestatuette im Louvre = Berlin Phot. Nr. 6745)[6]).

Mondsichel-Vollmond als Kopfschmuck wird dann auch verknüpft mit der Atefkrone (**Abb. Taf. IX 16**).[7]) Mit dieser Kompositkrone wird in erster Linie Osiris als Osiris-Mond-Thoth (wśr iʿḥ ḏḥwtj) dargestellt, vgl. z. B. die Bronzestatuetten Daressy, Statues de divinités pl. III Nr. 38032ff. (Catalogue du musée du Caire), vereinzelt auch Chonsu (z. B. Daressy, Statues de divinités pl. XII Nr. 38229). Auch mit der hmhm-Krone, der Erweiterung der Atefkrone, wird gelegentlich Mondsichel-Vollmond verbunden, vgl. z. B. die Osirisbronze Abb. Daressy a. a. O. pl. XXIV Nr. 38427.

In der ptolemäisch-römischen Zeit wird die Mondsichel auch zum Rangzeichen der Isis. **Abb. Taf. VII 2** gibt eine Marmorstatue der Isis oder einer ihrer Priesterinnen wieder, die aus Hermupolis stammen soll[8]) (Berlin Ä. M. Nr. 19581). Die Göttin hält in der Linken Mohnstengel und Ähren, das breite Band, das ihr über die Schulter fällt, ist mit Mondsichel, Stern, Doppelkrone, Krone 7 und Atefkrone geschmückt. Die Mondsichel kehrt dann auch gelegentlich im Kopfschmuck der Isis der Spätzeit, der Ährenkrone, wieder. So wird Isis z. B. als „Allgöttin" mit den Flügeln der Nike, der νεβρίς der Artemis, dem Steuerruder und dem Füll-

[1]) Der erste Gott wird hier Month-Rêʿ-Harachtes genuannt.
[2]) Für Horus von Edfu ist Sobek eingetreten.
[3]) Ebenfalls Sobek an Stelle des Horus von Edfu.
[4]) A. a. O. 34ff.
[5]) Vgl. hierzu auch noch die Darstellung am Kopfstück einer Mumienhülle römischer Zeit (Berlin Ä. M. Nr. 13465): Mondsichel-Scheibe in Barke, in der Scheibe sitzender Affe.
[6]) Der Gott wird wśr iʿḥ (Osiris-Mond) genannt.
[7]) Daressy, Statues de divinités pl. III Nr. 38035.
[8]) Vgl. dazu Zucker, Arch. Anz. 1910, 255 und 254 Abb. 2.

horn der Tyche und der Mondsichel an der Ährenkrone dargestellt (**Abb. Taf. VII 3** Bronzestatuette Berlin Antiquarium Nr. 1988)[1]).

Mohnstengel und Ähren als Symbole der Isis sind unägyptisch[2]). Sie dringen in ihren Kult infolge von Verschmelzung mit Demeter oder einer anderen griechischen Gottheit in hellenistischer Zeit ein. Die Ähren sind dann als Attribut der Göttin auch in ihren Kopfschmuck der Spätzeit, die **Ährenkrone**, die wir oben schon kennen gelernt haben, übergegangen, **Abb. Taf. IX 15.**[3]) Diese Krone ist eine Kombination von Krone 12 mit zwei Ähren am unteren Ende[4]).

Neben der Mondsichel ist Isis auch mit einem **Stern**, wie wir oben gesehen haben, verbunden worden. Es ist der Sothisstern, der Sirius der Griechen. Die Göttin des Sothissternes hat ihre Selbständigkeit früh verloren und ist mit Isis verschmolzen worden. Deshalb ist auch der Sothisstern zum Attribut der Isis geworden.

Im übrigen sind die **Sterne** in der ägyptischen Religion von ganz untergeordneter Bedeutung. Erman[5]) sagt darüber: „Die anderen Gestirne spielen in der Religion keine Rolle. Zwar nennt man die Planeten „Horus" (Mars z. B. ist der rote Horus) und in einzelnen markanten Sternen und Sternbildern findet man beliebte Götter wieder: der Sothisstern, unser Hundsstern wird für Isis in Anspruch genommen, die Königsgestalt des Orion gilt auch als Osiris und die sogenannten Horussöhne sieht man neben dem großen Bären stehen. Aber das ist alles nicht viel mehr als Spielerei und ein wirklicher Sternkultus hat sich niemals in Ägypten entwickelt."

1) Vgl. dazu Wendland, Hellenistisch-römische Kultur 189. Die Abb. bei Wendland a. a. O. ist nach einer im einzelnen nicht getreuen Zeichnung hergestellt.

2) Die Göttin wird auch sonst in der Spätzeit mit Mohnstengel und Ähren verbunden, vgl. z. B. Isis als Schlange mit Mohnstengel und Ähren auf dem Relief Berlin Ä. M. Nr. 8164 oder auf dem Relief auf der Rückseite des Thrones einer sitzenden Isisstatuette Berlin Ä. M. Nr. 20004.

3) Kopfschmuck der Isis auf der Statuette Berlin Ä. M. Nr. 7502.

4) Für die Ährenkrone der Isis vgl. auch die im Dekret von Canopus (Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae I 108) beschriebene Krone für die Prinzessin Berenike, die allerdings, da sie in spielender Form hieroglyphisch den Namen der Prinzessin wiedergeben soll, nicht in allen Einzelheiten mit der Isiskrone übereinstimmt. Es heißt dort: „*εἶναι δὲ τὴν ἐπιτιθεμένην βασιλείαν τῆι εἰκόνι αὐτῆς διαφέρουσαν τῆς ἐπιτιθεμένης ταῖς εἰκόσιν τῆς μητρὸς αὐτῆς βασιλίσσης Βερενίκης ἐκ σταχύων δύο, ὧν ἀνὰ μέσον ἔσται ἡ ἀσπιδοειδὴς βασιλεία* (Uräusschlange), *ταύτης δ' ὀπίσω σύμμετρον σκῆπτρον παπυροειδές, ὃ εἰώθασιν αἱ θεαὶ ἔχειν ἐν ταῖς χερσίν, περὶ ὃ καὶ ἡ οὐρὰ τῆς βασιλείας ἔσται περιειλημμένη, ὥστε καὶ ἐκ τῆς διαθέσεως τῆς βασιλείας διασαφεῖσθαι τὸ Βερενίκης ὄνομα κατὰ τὰ ἐπίσημα τῆς ἱερᾶς γραμματικῆς.*

5) Ägyptische Religion[2] 14.

Kapitel II.

Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise.

I. Sonne.

Typus A.

Sonne allein.

1. Tontafel aus der Zeit der Dynastie von Ur. Abgerolltes Siegel eines Priesters des Gudea[1]): Abb. Toscanne, Recueil de travaux XXXI 130, fig. O[2]). Auf Thron, an dem ein Löwe angebracht ist[3]), sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid[4]) auf dem Haupte die Kappe, vor ihr Sonne. Links davon Ado-

[1]) Über den Kult des Gudea, der nach seinem Tode vergöttert wurde, vgl. Scheil, Recueil de travaux XVIII 64ff., Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2³, 542, Ch.-Guill. Janneau, Une dynastie chaldéenne, les rois d'Ur 32ff. — Der Kult knüpft an an die Statuen des Gudea, die er selbst in den Tempel geweiht und mit Stiftungen ausgestattet hat. — Die von Scheil a. a. O. 71 angeführten Darstellungen auf Siegelzylinderabrollungen auf Tontafeln der Dynastie von Ur haben mit dem Kult des Gudea allerdings nichts zu tun, da es sich hier wie auch bei unserem Beispiel nicht um Gudea, sondern um den Gott Nin-gir-su handelt, wie weiter unten zu zeigen sein wird. Daß in der Legende dieser Zylinderabrollungen der Eigentümer des Siegels sich als Priester des Gudea ausweist, beweist nichts dagegen, da die Legende nicht für die Erklärung der Darstellung maßgebend ist, vgl. dazu S. 55 Anm. 5.

[2]) = Janneau a. a. O. 33 Fig. VIII.

[3]) Ob das am vorderen Ende der Fußbank des Götterthrones angebrachte Tier ebenfalls ein Löwe ist, läßt sich nach der schlechten und im einzelnen ganz unzuverlässigen Zeichnung im Recueil nicht entscheiden.

[4]) In die Geschichte der altbabylonischen Tracht haben die Untersuchungen Ed. Meyers (Sumerier und Semiten) Klarheit gebracht. Ich bediene mich im folgenden stets der von ihm geprägten termini technici. Wir haben an Gewändern in der Hauptsache zu unterscheiden 1. das Plaid, ein großes wollenes Tuch mit vertikal geriefelten Streifen, das in breiten Lagen um den Leib gewunden und unter der rechten Achsel durch über die linke Schulter gezogen wird (vgl. bes. Ed. Meyer a. a. O. 12f.); 2. den mit Fransen besetzten Mantel, „dessen einer Zipfel vom linken Arm aufgenommen wird, während der andere unter der rechten Achsel durchgeführt und über der Brust in die andere Seitenkante des Mantels eingesteckt wird" (Ed. Meyer a. a. O. 16); 3. den vertikal gestreiften Shawl, der in ähnlicher Weise wie der Mantel den Körper deckt. Diese drei Gewandtypen, mit denen wir zumeist zu tun haben, sind in besonders schöner Weise auf dem Siegelzylinder eines Beamten Ur-engur's von Ur (**2 A 1**) zu erkennen. Der Gott und Adorant tragen den Mantel, die einführende Göttin das Plaid, die Göttin im Redegestus den Shawl. Als Gewand Nr. 4 ist dann noch der gegürtete, bis zu den Knien reichende Knotenmantel zu erwähnen (z. B. Tracht Narâm-Sin's auf der Siegesstele im Louvre [Abb. Ed. Meyer a. a. O. Taf. IV]), unter dem der Schurz getragen wird. Der Ausdruck „Knotenmantel" ist von Herrn Reimpell geprägt, der ausführlich darüber in seiner Dissertation handeln wird. Als Gewand Nr. 5 ist der Rock zu nennen, der den Oberkörper völlig nackt läßt. Ganz singulär im altbabylonischen Kulturkreise ist das erst zur Zeit der Hammurapidynastie auftretende Gewand der Ištar oder einer ihr verwandten Göttin, das aus einer Jacke mit kurzen Ärmeln und dem Rock besteht, unter dem zumeist noch der Schurz getragen wird. — Von Kopfbedeckungen kommt in Betracht die Kappe und die Hörnerkrone, letztere in einfacher Form mit zwei Hörnern oder in komplizierterer mit mehreren Hörnerpaaren übereinander. Auf die Trennung in sumerische und semitische Tracht, wie sie Ed. Meyer vorgenommen hat, brauche ich nicht näher einzugehen.

rationsszene[1]), rechts ein auf den Hinterbeinen stehender Löwe, der einen großen Ast in den Vorderklauen hält, über ihm löwenköpfiger Adler mit ausgebreiteten Schwingen. Am Untersatz des Thrones ilu-Zeichen.

2. Siegelzylinder[2]). **Abb. Taf. XI 12**[3]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Stab haltend, vor ihr Sonne. Rechts davon Becken, das in hohem Dreifuß ruht, aus dem Rauch emporsteigt, davor Adorant[4]). — Dynastie von Ur (?)[5]).

3. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVII 157. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel[6]) haltend, den rechten Fuß auf Berg[7]) aufsetzend, vor ihr Sonne. Links davon Adorationsszene, rechts auf Postament stehender Priester mit Weihwasserwedel[8]). — Hammurapidynastie.

---

[1]) Auf genauere Beschreibung der Adorationsszenen im einzelnen kann ich mich hier nur einlassen, wenn es für meine Zwecke von Wichtigkeit ist. Es hat auch bei der ermüdenden Monotonie, die sie zumeist auszeichnet, zu wenig Wert, nur selten geben sie uns Aufschlüsse über kultisches Zeremoniell. Folgende Typen sind in der Hauptsache zu scheiden: 1. nur ein Adorant vor der Gottheit z. B. **2 A 7 Abb. Taf. XII 17**; Coll. de Clercq I pl. XIV 121, pl. XVII 151, 159, pl. XVIII 163; mehrere Adoranten, z. B. **3 A 7 Abb. Taf. XIII 8**; Coll. de Clerq I pl. XVI 144, Berlin V. A. Nr. 3307. 2. Adorant, hinter ihm Göttin im Redegestus (vgl. hierzu die Serie der Handerhebungs (ŠU IL. LA)-Gebete, Weber, Literatur der Babylonier und Assyrer 153ff.), z. B. **1 B 2 Abb. Taf. XII 4, 1 B 8 Abb. Taf. XII 11, 1 B 6 Abb. Taf. XII 13, 1 B 10 Abb. Taf. XII 14**; Coll. de Clercq I pl. X 86, XIII 113—120, XIV 122, 123, 125, 126, 129, 130. 3. Die Göttin im Redegestus führt den Adoranten bei der Gottheit ein, ihn am Handgelenk haltend, z. B. **2 A 13 Abb. Taf. XII 15, 2 A 26 Abb. Taf. XIII 9**; Coll. de Clercq I pl. X 87—92, 94, pl. XI 95—104, pl. XII 105—110. 4. Einführender Gott, Adorant und Priester mit Weihwasserkessel und Wedel, z. B. Coll. de Clercq I pl. XVI 149; nur Adorant und Priester mit Weihwasser, z. B. Coll. de Clercq I pl. XVII 154. 5. Einführender Gott, den Adoranten am Handgelenk haltend, dahinter Göttin im Redegestus, z. B. **1 C 1 Abb. Taf. X 5, Abb. Taf. XII 5**; Coll. de Clercq I pl. IX 84. 6. Göttin im Redegestus allein, z. B. **1 B 27 Abb. Taf. XII 3**; Coll. de Clercq I pl. XIX 183—185, pl. XX 186—196. — Die einführende Gottheit soll den Bittflehenden der Hauptgottheit empfehlen. In ihr haben wir die spezielle Familiengottheit des Betreffenden zu erblicken. — Allgemein werden die Darstellungen der Adorationsszenen in dieser Form erst seit der Sargonidenzeit, ausgebildet sind die Typen aber schon in archaischer Zeit, vgl. die vorsargonische Votivtafel aus Nippur (Abb. Hilprecht, Explorations in Bible lands 475) und die Siegelzylinder Ward, Seal cylinders of Western Asia 31 fig. 60 und 61.

[2]) Aus Tello? Heuzey, Origines orientales de l'art 192, sagt nur „recueilli par M. de Sarzec".

[3]) = de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXX bis 17b; vgl. Heuzey, Origines orientales 192 fig. 8; Ward, Seal cylinders of Western Asia 149 fig. 399.

[4]) Viel interessanter für die Religionsgeschichte ist die zweite Darstellung (zwei Darstellungen nebeneinander auf einem Zylinder sind eine sehr häufige Erscheinung) auf unserem Siegelzylinder, die aber sachlich nichts mit Darstellung 1 zu tun hat. Eine Göttin (Hörnerkrone und Shawl) kauert am Boden unter einem Baume, der sich schützend über sie gebogen hat. Vor ihr steigt aus der Tiefe ein Gott, von dem nur der Oberkörper sichtbar ist, empor mit Hörnerkrone auf dem Kopf, der eine Keule in der Rechten hält. Ein anderer Gott (Schurz und Hörnerkrone) bemüht sich in heftiger Bewegung, den Baum wieder emporzureißen. Vgl. die Beschreibung Heuzeys a. a. O. 297.

[5]) Sicher nicht jünger.

[6]) Siehe darüber S. 82.

[7]) Siehe darüber S. 84.

[8]) Die zweite Darstellung auf diesem Zylinder stellt ebenfalls einen Gott (Shawl, Hörnerkrone) dar, der auf Berg tritt, aber ein Astralsymbol ist hier nicht vorhanden. In den Armen hält der Gott das Krummholz, das sich nur durch seine Länge vom Wurfholz unterscheidet und wahrscheinlich in ähnlicher Weise benutzt worden ist. Vom Krummstab ist das Krummhoz dagegen zu trennen. Vgl. im übrigen über die Waffen und Szepter Bd. II Anhang I. — Die von Heuzey, Comptes rendus de l'acad. des inscript. [illegible] ff. vorgeschlagene Deutung des Wurfholzes als Sichel (vgl. dazu Ed. Meyer, Gesch. des Altert. I 2[3] 451) läßt sich nicht aufrecht erhalten. Gerade die Form der beiden in Gräbern in Tello gefundenen Wurfhölzer (Abb. Nouvelles fouilles de Tello pl. VIII 4 und 5) aus Kupfer, mit ihren eingerollten Spitzen,

4. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie (datiert: 3. Jahr des Ammiditana). Berlin V. A. T. 799. Abgerolltes Siegel: **Abb. Taf. XI 11.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, rechten Fuß auf Berg[1]) aufsetzend, vor ihr Sonne (zwar nur der untere Teil erhalten, aber sicher so zu ergänzen). Links davon Adorant mit Zicklein im Arm[2]), rechts Göttin im Redegestus.

5. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Berlin V. A. No. 241. **Abb. Taf. XI 8.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Kappe, in der Linken Krummholz haltend, vor ihr Sonne. Links davon Priester mit Weihwasserkessel und Wedel und Adorant, rechts weibliche Gottheit, Doppellöwenszepter[3]) in der Rechten haltend, einen Löwen am Leitseil führend[4]). Zwischen Priester und Adorant erklärende Beischrift[5]) „ilu Šamaš". — Hammurapidynastie.

6. Siegelzylinder. Abb. Coll. Ce Clercq II pl. XXXVIII 135ter. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Stab und Ring in der Rechten haltend, vor ihr Sonne. Links davon Göttin im Redegestus, rechts Adorant[6]). — Hammurapidynastie.

7. Stele aus Susa. Abb. Délégation en Perse VII (Rech. arch. II) pl. I C. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten, wie es scheint[7]), einen Stab haltend, vor ihr Sonne. — Hammurapidynastie[8]).

---

zeigt deutlich, daß diese Instrumente auf keinen Fall als Sicheln gebraucht sein können, da sie für diesen Zweck außerordentlich unpraktisch konstruiert wären. Das gleiche ergeben die sonstigen Darstellungen des Wurfholzes, die in ihrer Form stets an das Bumerang der Australneger erinnern. Ausführlich werde ich über das altorientalische Wurfholz in der Publikation der Assurterrakotten handeln.

[1]) Es ist sicher das Bergpostament, das sich noch in den Umrissen erkennen läßt.

[2]) In der Zeichnung nicht wiedergegeben.

[3]) Siehe über dieses Szepter Bd. II Anhang I.

[4]) Die Überschneidung ist zu beachten.

[5]) Ich unterscheide im folgenden stets zwischen „erklärender Beischrift" und der eigentlichen „Legende". Letztere gibt den Namen des Besitzers und die Namen der Gottheiten an, die er besonders verehrt. Legende und Darstellung stehen in vielen Fällen miteinander in Beziehung, in vielen aber auch nicht; denn man muß sich stets vor Augen halten, daß die Zylinder manufakturmäßig hergestellt wurden und in den Handel kamen. Der Käufer ließ sich dann wohl in den meisten Fällen erst seinen Namen oder den Namen seiner Gottheiten eingravieren. Für die Bestimmung, welche Gottheit dargestellt ist, kann deshalb die Legende nicht in Betracht kommen. Alle allein aus der Legende gezogenen Schlüsse für die Bestimmung von dargestellten Gottheiten sind Trugschlüsse (so z. B. die Ausführungen Friedrichs in Delitzsch-Haupt, Beitr. z. Assyr. V 456ff.). Desto wichtiger ist hierfür die erklärende Beischrift, die entweder hinter der Gottheit oder hinter der ganzen Szene oder wie bei unserem Beispiel mitten darin angebracht ist. Sie gibt stets nur den Namen der Gottheit. Eine Einfassung mit Strichen, die die Legende fast immer hat, kommt bei der erklärenden Beischrift nie vor. — Für das spätere Eingravieren der Legende möchte ich noch anführen, daß bei einer ganzen Reihe von Zylindern der freigebliebene Platz nicht ausgereicht hat und infolgedessen die Legende in die Darstellung ohne Rücksicht auf sie hinübergreift, z. B. Berlin V. A. 3113 **Abb. Taf. XII 12** (hier besonders treffend; man möchte glauben, es handelt sich um eine Erklärung der Darstellung); Morgan pl. XVII 125, pl. XIV 99. — Die in den Legenden so häufige Bezeichnung des Besitzers als Diener (warad) des und des Gottes, dürfte nichts anderes besagen, als daß der betreffende Mann zum collegium der Laienpriester der betreffenden Gottheit gehört.

[6]) Die zweite Szene: „Gilgameš, einen Stier zwingend", kommt für uns nicht in Betracht.

[7]) Diese Partie ist zerstört.

[8]) Vgl. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 18.

8. Siegelzylinder. **Abb. Taf. XIV 2**[1]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Stab und Ring in der Rechten haltend, vor ihr Sonne, über und unter der Gottheit Flechtband. Links davon Adorationsszene vor männlicher Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Schwert (?)[2]), in der Linken das Buschszepter[3]) haltend, die den linken Fuß auf Bergpostament aufsetzt. Zwischen dem Adoranten und Priester Mondsichel. Vor dem Kopfe des Adoranten erklärende Beischrift „Šamaš", vor dem Kopfe des einführenden Priesters und hinter der thronenden Gottheit die Zeichen für „Aja", vor der thronenden Gottheit das Zeichen für „Sin"[4]). — Peripheriestil[5]).

9. Siegelzylinder. Abb. W. H. Ward, Seal cylinders of Western Asia 165 fig. 437. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Wurfholz in der Rechten haltend. Vor ihr Göttin im Redegestus und Adorant, hinter ihr zwei Priester mit Weihwasserkessel und Wedel. Hinter dem Haupt der Gottheit Sonne, vor der Gottheit und zwischen den Priestern je eine Rosette. — Hammurapidynastie.

10. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Berlin V. A. No. 527. **Abb. Taf. XI 5.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten das Buschszepter haltend, mit dem rechten Fuß auf Berg tretend, hinter ihr Sonne über Blitz, links von der Gottheit Adorant, rechts Göttin im Redegestus[6]). — Hammurapidynastie.

11. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Berlin V. A. No. 828. **Abb. Taf. XI 4.** Sonne, vor ihr Gilgameš, mit den Händen die Sonnenstrahlen, die in Punktlinien von ihr herunterfließen, auffangend[7]). — Hammurapidynastie.

12. Siegelzylinder. Abb. Lajard, Culte de Mithra pl. XXVI 2. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel auf dem Haupt die Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Sonne. Links davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie.

---

[1]) = Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XIII 154; W. H. Ward, Seal Cylinders of Western Asia 369 fig. 1272.

[2]) Die Waffe läßt sich nicht genau bestimmen, der Himmelsschlüssel scheint es nicht zu sein.

[3]) Über das Buschszepter siehe S. 127 f.

[4]) Das ilu-Zeichen fehlt bei allen drei Götternamen.

[5]) Mit Peripheriestil bezeichne ich eine Gruppe von Zylindern, die inhaltlich zumeist noch sehr stark abhängig sind von babylonischen Darstellungen der Hammurapidynastie, daneben aber eine Reihe Besonderheiten aufweisen, die zeigen, daß sie nicht in Babylonien, sondern im chetitisch-syrischen Kreise verfertigt sind. Inhaltlich muß diese Gruppe natürlich, soweit es sich um reine Entlehnungen aus babylonischem Typenvorrat handelt, im Zusammenhang mit babylonischen Darstellungen behandelt werden. Vgl. im übrigen darüber Bd. II Anhang II.

[6]) Die zweite Szene dieses Zylinders stellt einen Gott (Shawl, Hörnerkrone) dar, der in der Rechten das Löwengreifenszepter (vgl. über dieses Szepter Band II Anhang I), in der Linken das Wurfholz hält und ebenfalls auf Berg tritt.

[7]) Die zweite Darstellung dieses Zylinders ist behandelt unter **1 B 24**.

Typus B.

Sonne — Mond.

1 Tontafel aus der Zeit der Dynastie von Ur (datiert: 40. Jahr des Dungi). Berlin V. A. T. Nr. 2910. Abgerolltes Siegel: Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene[1]).

2. Tontafel aus Tello aus der Zeit der Dynastie von Ur. Abgerolltes Siegel: **Abb. Taf. XII 4**[2]). Auf Thron, an dem ein Löwe angebracht ist, sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt Kappe, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene, rechts auf den Hinterbeinen stehender Löwe, der einen großen Ast in den Vorderklauen hält, und löwenköpfiger Adler. Am Untersatze des Thrones ilu-Zeichen.

3. Tontafel aus der Zeit der Dynastie von Ur. Abgerolltes Siegel: Abb. Delaporte, Rev. arch. XIV (1909) pl. XIII 1 und 2. Auf einer Ziege sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel (?), auf dem Haupt die Kappe, vor ihr Sonne-Mond, darunter Ast. Links davon Adorationsszene. Zwischen dem einführenden Gott oder Priester der löwenköpfige Adler[3]).

4. Tontafel aus Tello aus der Zeit der Dynastie von Ur. Abgerolltes Siegel: Abb. de Genouillac, Inventaire des tablettes de Tello II 1 pl. II Nr. 2590. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene[4]).

5. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XIV 122. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Kappe, ein kleines Gefäß in der Rechten haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Dynastie von Ur.

6. Siegelzylinder aus Jaspis. Berlin V. A. Nr. 2720. **Abb. Taf. XII 13**[5]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt Kappe, in der Rechten kleines Gefäß haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. Legende: ^{dingir}Pur-^{ilu}Sin lugal kal-ga lugal ki-en-gi ki-uri galu-^{dingir}En-lil-lá dub-sar dumu lugal-ezen eri-zu, „Pur Sin, der mächtige König,

---

[1]) Vgl. auch die abgerollten Siegel auf Tontafeln aus Tello Abb. de Genouillac, Inventaire des tablettes de Tello II 1 pl. II Nr. 4266; III 2 pl. I Nr. 5978 und 6653.

[2]) = de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 309 fig. o; Ward, Seal cylinders of Western Asia 28 fig. 52a; Delaporte, Rev. arch. XIV (1909) pl. XIII 3. — Zitiert bei Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 65 Nr. 19. Besitzer des Siegels ist ein gewisser Ur-Enlil. Sein Siegel ist auch, völlig identisch mit dem oben beschriebenen, auf der Tontafel Berlin V. A. T. Nr. 4366 abgerollt. Der in den Kreis einbeschriebene Stern hat danach sicher Strahlen als Zwickelfüllung. — Vgl. ferner die Siegelabrollung de Genouillac, Inventaire des tablettes de Tello II 1 pl. II Nr. 4277.

[3]) Vgl. die Beschreibung Delaportes a. a. O. 250f.

[4]) Vgl. auch a. a. O. Nr. 636 die gleiche Zylinderabrollung.

[5]) = Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 64 Nr. 16; Ward, Seal cylinders of Western Asia 22 fig. 33.

König von Sumer und Akkad: Galu-En-lil-la, der Schreiber, Sohn von Lugal-ezen, dein Diener"[1]). — Dynastie von Isin.

7. Siegelzylinder aus Lapislazuli. Berlin V. A. Nr. 3113. **Abb. Taf. XII 12.** Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. Legende: Ur-^{dingir} Nin-giš-zi-da pa-te-si aš-nun^{ki} ir-ra-ba-ni dumu-ni, „Ur-nin-giš-zi-da, Patesi von Tupliaš: Ir-ra-bâ-ni, sein Sohn"[2]).

8. Siegelzylinder. **Abb. Taf. XII 11**[3]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupte die Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. Hinter der Göttin im Redegestus erklärende Beischrift: „^{ilu} Šamaš." — Hammurapidynastie.

9. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. X 88. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Ähnlich a. a. O. pl. XIII 113[4])—118, pl. XIV 123—125, 128, 129, pl. XV 135; Lajard, Culte de Mithra pl. XVIII 8; Morgan pl. X 61[5]) und 63; Delaporte, Cylindres orientaux du Musée Guimet pl. IV 50[6]); Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. X 102, 109, pl. XI 110—114, 116—118[7]); Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. III 11. — Hammurapidynastie.

10. Siegelzylinder aus Lapislazuli. Berlin V. A. Nr. 815. **Abb. Taf. XII 14.** Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. Legende: Im-gur-^{ilu} Sin[8]) warad ^{ilu} MAR. TU, „Imgur-Sin, Diener des Gottes Martu". — Hammurapidynastie[9]).

11. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XXIX 434. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem

---

[1]) Umschrift und Übersetzung bei Thureau-Dangin, Sumerisch-akkadische Königsinschriften 204b; vgl. auch C. F. Lehmann-Haupt in Delitzsch-Haupt, Beitr. z. Ass. II 590.

[2]) Umschrift und Übersetzung von Scheil, Recueil de travaux XXIV 25, danach Thureau-Dangin, Sumerisch-akkadische Königsinschriften 174, Siegel c. Vgl. auch Messerschmidt, Amtl. Ber. aus den Königl. Kunstsammlungen 1909. 129 Abb. Nr. 82 und Ungnad, O. L. Z. 1909, 161f. Nach Ungnad a. a. O. ist aš-nun^{ki} Tupliaš zu lesen. — Die chronologische Einreihung des Patesi Ur-nin-giš-zi-da läßt sich zurzeit noch nicht mit Sicherheit vornehmen. Der Zylinder ist seinem Stil nach sicher älter als die Hammurapidynastie. Ed. Meyer (Gesch. d. Altert. I 2[2], 555) setzt Ur-nin-giš-zi-da in die Zeit des Reiches von Sumer und Akkad. Zu diesem Ansatz würde der Stil des Zylinders stimmen.

[3]) = Morgan pl. X 65. So zitiere ich im folgenden stets die von W. H. Ward besorgte Ausgabe der Cylinders and other ancient oriental seals in the library of J. Pierpont Morgan (Privatdruck New York 1909).

[4]) = Menant Glyptique I 137 fig. 83.

[5]) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 23 fig. 36.

[6]) Dieselbe Szene auch auf einem kappadokischen Zylinder Abb. Delaporte a. a. O. pl. IV 48 (vgl. für die kappadokische Gruppe Bd. II Anhang II), hier einfach Lehngut aus dem Babylonischen.

[7]) = Babelon, Catalogue de la collection Pauvert de la Chapelle pl. II 11.

[8]) Für das häufige Vorkommen dieses Namens zur Zeit der Hammurapidynastie vgl. Ranke, Personal names 108.

[9]) Ähnlich auch die Siegelzylinder Berlin V. A. Nr. 601, 813 und 2666.

Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, steht auf Ziegenfisch und dem linken Unterschenkel einer knienden Gilgamešfigur und hält in der Rechten ein Gefäß, aus dem das Wasser nach beiden Seiten herausquillt, um unten von dem Gilgameš wieder aufgefangen zu werden. Vor ihr Sonne-Mond. Links davon ein zweiter Gilgameš, Gefäß in den Händen haltend, aus dem die Wasserströme nach beiden Seiten herausfließen, die unten von zwei kleinen Gefäßen aufgenommen werden. Hinter der Gottheit Adorant. — Peripheriestil.

12. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie. Berlin V. A. T. Nr. 799. Abgerolltes Siegel: Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, den Himmelsschlüssel in der Rechten haltend, rechtes Bein hochhebend, vor ihr Sonne-Mond. Hinter ihr erklärende Beischrift: „ilu Šamaš".

13. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie[1]). Berlin V. A. T. Nr. 712 Abgerolltes Siegel: Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, den Himmelsschlüssel in der Rechten haltend, den rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Stiermensch mit Zicklein im Arm als Adorant.

14. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Berlin V. A. Nr. 525. **Abb. Taf. XI 2.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, den rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. Zwischen den beiden Adoranten erklärende Beischrift: „ilu Šamaš"[2]). — Hammurapidynastie.

15. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Berlin V. A. Nr. 536. **Abb. Taf. XI 6.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, den rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene, deren Beschluß der Gott in Knotenmantel und Kappe, mit der Keule in der Linken bildet. — Hammurapidynastie.

16. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVIII 167. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, den Himmelsschlüssel in der Rechten haltend, rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Ähnlich a. a. O. pl. XVIII 172, pl. XXII 216, pl. XXIII Nr. 235; die Siegelzylinder Berlin V. A. Nr. 132 und 3232; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XIII 167 und 169, pl. XVII 232, pl. XXX 438[3]); Ward, Seal cylinders of Western Asia 79 fig. 213, 165 fig. 441, 172 fig. 464; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. IV 57 und 62. — Hammurapidynastie.

---

[1]) Kein Datum. Geschworen wird bei Sinmuballiṭ.

[2]) Weiter ist auf dem Zylinder noch dargestellt eine männliche Gottheit, bekleidet mit Schurz oder Knotenmantel, auf dem Haupt, soweit zu erkennen, eine Tiara, in der Rechten Krummstab haltend (der Gegenstand in der erhobenen Linken ist nicht festzustellen), mit dem rechten Fuß auf liegende Gazelle oder Antilope tretend. Vor ihr nackte Göttin (klein, wohl nur als Füllwerk) und Göttin im Redegestus.

[3]) = Menant Glyptique I 147 fig. 90. — Von Delaporte mit Unrecht als syrisch-kappadokisch bezeichnet.

17. Siegelzylinder. Abb. Heuzey Rev. d'Assyr. V 131 Fig. C. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, den rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorant[1]). — Hammurapidynastie.

18. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 79 fig. 212. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Ring haltend, mit der Linken Wurfholz[2]) schwingend, rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorant. — Hammurapidynastie.

19. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XIII 166[3]). Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, rechten Fuß auf liegenden Stiermensch aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie.

20. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 114 fig. 320. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, die Füße auf Stiermensch, der auf Fußbank liegt, aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie.

21. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 114 fig. 321. Darstellung 1: Männliche Gottheit, bekleidet mit Plaid, in der Rechten Ring oder Kranz haltend, auf zwei antithetisch von einander abgewandt liegenden Stiermenschen stehend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorant. Darstellung 2: Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Stab und Ring haltend, die Füße auf Schlangengreif (?)[4]) aufsetzend, der auf Fußbank liegt. Vor ihr Göttin. — Hammurapidynastie.

22. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Abb. Berlin V. A. Nr. 3330. **Abb. Taf. XI 1.** Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Stab und Ring in der Rechten haltend, vor ihr Sonne Mond. Links davon Adorationsszene und Gilgameš, der einen Löwen über sich hinaushält, rechts Göttin im Redegestus. — Hammurapidynastie.

23. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVII 162[5]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone,

[1]) Die zweite Darstellung dieses Zylinders hat mit der ersten nichts zu tun. Dargestellt ist ein männlicher Gott (Plaid, Hörnerkrone), auf Ziegenfisch und Fischmensch stehend, in der Rechten die Vase mit dem Lebenswasser haltend, das nach beiden Seiten herunterfließt, während andere Wasserströme aus den Schultern des Gottes hervorquellen. Ziegenfisch und Fischmensch sind außerdem noch einmal rechts und links vom Kopf der Gottheit angebracht. Links davon Gilgameš, ebenfalls Gefäß in den Händen haltend, rechts Göttin im Redegestus.

[2]) Man könnte auch an den Blitz denken. Da die Zeichnungen bei Ward sämtlich ungenau sind, läßt sich das nicht entscheiden.

[3]) = Delaporte, Rev. arch. XIV (1909) pl. XIII 6.

[4]) Über die verschiedenen Typen des Greifen im altbabylonischen Kulturkreise vgl. H. Prinz, Pauly-Wissowa s. v. Gryps Sp. [illegible] ff. Zu scheiden sind auf Grund ihrer Bildung der Schlangengreif und der Löwengreif.

[5]) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 119 fig. 345.

in der Rechten Stab und Ring haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene[1]). — Ähnlich Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XII 131. — Hammurapidynastie.

24. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Berlin V. A. Nr. 828. **Abb. Taf. XI 4** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Krummholz, in der Linken Stab und Ring haltend, mit dem linken Fuß auf liegenden Schlangengreif tretend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Göttin, rechts Adorant[2]). — Hammurapidynastie.

25. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie aus Sippar[3]). Abgerolltes Siegel: Abb. Ranke, Babyl. exp. Cun. Texts VI pl. IV 7. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Stab und Ring haltend, den rechten Fuß hochhebend (tritt also entweder auf Berg oder liegendes Tier)[4]), vor ihr Sonne-Mond und Adorant.

26. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XXX 437. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorant, rechts Göttin im Redegestus und Gilgameš. Hinter dem Adoranten Göttin, vor ihr Sonne und Adorant. Zwischen Göttin und Adorant erklärende Beischrift: „^{ilu}Šamaš", zwischen Göttin im Redegestus und Gilgameš erklärende Beischrift „^{ilu}Aja". — Hammurapidynastie[5]).

27. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie (datiert: 42. Jahr des Hammurapi). Berlin V. A. T. Nr. 1479. Abgerolltes Siegel: **Abb. Taf. XII 3.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Knotenmantel, auf dem Haupt die Kappe, Keule in der Linken haltend, vor ihr Sonne-Mond. Rechts davon Gilgameš (klein dargestellt) und Göttin im Redegestus. — Die gleiche Szene auch auf der Tontafel Berlin V. A. T. Nr. 712 (Hammurapidynastie), nur Gilgameš fehlt hier. Vgl. ferner die Siegelzylinder: Lajard, Culte de Mithra pl. XVIII 6[6]) und pl. XXVI 3; Coll. de Clercq I, pl. XX 194 und XXI 204; Berlin V. A. Nr. 818[7]); Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XV 197, 207 und 210, pl. XVI 215 und 217, sämtlich aus der Zeit der Hammurapidynastie.

28. Terrakottaform für eine Wagenbrüstung. In Bagdad im Museum des Père Pierre. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Knotenmantel, auf dem

---

[1]) Die zweite Szene auf diesem Zylinder stellt eine männliche Gottheit dar, die in der Rechten die Vase mit dem Lebenswasser hält, das nach beiden Seiten herausquillt. Daneben Gilgameš, ein Gefäß vor die Brust haltend, aus dem ein Wasserstrom herausströmt, der sich unten in einem Gefäß mit dem aus der Vase des Gottes vereinigt. Über der Vase, die der Gott hält, Ziegenfisch.

[2]) Die zweite Darstellung auf diesem Zylinder ist aufgeführt unter **1 A 11**.

[3]) Vgl. Ranke a. a. O.

[4]) Da die Partie nicht erhalten, nicht zu entscheiden.

[5]) Von Delaporte mit Unrecht als syrisch-kappadokisch bezeichnet.

[6]) = Delaporte, Catalogue des cylinders orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVI 219; Menant, Glyptique I 151 fig. 94.

[7]) Legende: „^{ilu}Šamaš Aja". Das zweite ilu, das erwartet werden müßte, fehlt.

Haupt die Kappe, Keule in der Linken haltend, auf Berg stehend. Rechts von ihrem Kopf Sonne-Mond, links Mond. — Hammurapidynastie.

29. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie (datiert: 29. Jahr des Ammiditana). Berlin V.A.T. Nr. 1105. Abgerolltes Siegel: **Abb. Taf. XI 9.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, das Buschszepter in der Rechten haltend, den rechten Fuß hochhebend (wahrscheinlich auf Berg oder liegendes Tier tretend)[1]), hinter ihr Sonne-Mond. Rechts davon weibliche Figur im Redegestus und männliche Figur, links Adorant mit Zicklein im Arm. Unter Sonne-Mond erklärende Beischrift: „^{ilu}Rammân", zwischen der weiblichen und männlichen Figur erklärende Beischrift: „^{ilu}Šamaš ^{ilu}Aja."

30. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie (datiert: 25. Jahr des Ammiditana). Berlin V. A. T. Nr. 937. Abgerolltes Siegel: Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, den rechten Fuß emporhebend (wahrscheinlich auf Berg oder liegendes Tier tretend), in der Rechten das Buschszepter haltend, hinter ihr Sonne-Mond. Links davon Adorant mit Zicklein, rechts Göttin im Redegestus. Unter Sonne-Mond erklärende Beischrift: „^{ilu}Rammân."

31. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie[2]). Berlin V. A. T. Nr. 757. Abgerolltes Siegel: **Abb. Taf. XII 1.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock[3]), rechten Fuß auf liegenden Stier setzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorant mit Zicklein.

32. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVII 153. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, den rechten Fuß auf liegenden Stier setzend, in der Rechten Blitz haltend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie.

33. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVII 250[4]). Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Kopf die Kappe, auf Stier stehend, Blitz und Leitseil in der Linken haltend, vor ihr Sonne-Mond und Göttin im Redegestus[5]). — Hammurapidynastie.

34. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVIII 173. Sonne-Mond über Stier, auf dessen Rücken Blitz steht, links davon männliche Gottheit mit Himmelsschlüssel, rechten Fuß auf Berg setzend. — Ähnlich a. a. O. pl. XXIII 230, in diesem Falle zwischen Gott mit Schurz, Kappe und Keule und Göttin im Redegestus. — Hammurapidynastie.

[1]) Der untere Teil der Darstellung ist leider nicht erhalten.

[2]) Das Datum wird nicht angegeben. Aus der Schwurformel ersieht man, daß die Tafel in die Zeit des Sinmuballit gehört. — Die Tafel ist publiziert von Meißner, Alt-babylonisches Privatrecht 82 Nr. 102 = Ungnad, Vorderasiatische Schriftdenkmäler VIII Nr. 57.

[3]) Die Kopfbedeckung ist infolge Zerstörung nicht festzustellen.

[4]) = Menant, Glyptique I 203 fig. 134; Perrot-Chipiez, Histoire de l'art II fig. 314.

[5]) Vgl. auch den Zylinder Abb. Toscanne, Recueil de travaux XXX 130 Nr. IV. Natürlich steht der Gott auch hier auf einem Stier und nicht auf Steinbock (so Toscanne), das kann man selbst aus der schlechten Zeichnung a. a. O. erkennen.

35. Siegelzylinder aus dunkelbraunem Stein. Berlin V.A. Nr. 715. Sonne-Mond über Stier, auf dessen Rücken dreistrahliger Blitz steht, zu beiden Seiten Göttin im Redegestus, dem Stier den Rücken zukehrend. Legende: „dingir Im dingir dugud dugud gar gar dingir dugud tik gar gar". „Rammân, der starke Gott, der Stärke verleiht, der starke Gott, der unterwirft". — Hammurapidynastie.

36. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XXX 448. Männliche Gottheit, bekleidet mit Schurz, (Kopfbedeckung nicht festzustellen), in der Rechten Krummstab haltend, rechten Fuß auf liegenden Steinbock setzend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie[1]).

37. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXVII 277. Liegende Ziege, auf ihrem Rücken zwei Krummstäbe, darüber Sonne-Mond, zu beiden Seiten Adoranten. — Ähnlich a. a. O. pl. XXI 201, hier links davon Gott in Knotenmantel und Kappe, Keule in der Rechten, vor ihm Göttin im Redegestus. — Hammurapidynastie.

38. Tontafel aus der Zeit der Dynastie von Ur (datiert: 44. Jahr des Dungi). Berlin V.A.T. Nr. 2594. Abgerolltes Siegel: Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Sonne-Mond, darunter löwenköpfiger Adler. Links davon Adorationsszene, zwischen dem einführenden Gott und Adoranten Doppellöwenszepter.

39. Siegelzylinder aus schwarzem Stein. Berlin V. A. Nr. 2057. Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt Hörnerkrone, vor ihr Sonne-Mond, darunter Gans. Links davon Adorationsszene.

40. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie. Berlin V. A. T. Nr. 757. Abgerolltes Siegel Nr. 4: **Abb. Taf. XII 9.** Weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, auf zwei antithetisch von einander abgewandt liegenden Löwen stehend, rechts von ihr Sonne-Mond, Göttin im Redegestus und Adorantin, links Adorant mit Zicklein im Arm.

41. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVII 233[2]). Weibliche Gottheit, bekleidet mit Jacke, Rock und Schurz, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Mohnstengel an den Schultern, in der Linken Krummholz haltend, auf zwei antithetisch von einander abgewandt liegenden Löwen stehend, vor ihr Sonne-Mond. Links davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie.

42. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie. Berlin V. A. T. Nr. 757. Abgerolltes Siegel Nr. 5. **Abb. Taf. XII 6.** Nackte Göttin, die Hände unter die Brüste gelegt, über ihr Sonne-Mond, rechts von ihr Adorantin und Göttin im Redegestus, links Göttin im Redegestus. — Ähnlich ein abgerolltes Siegel auf der Tontafel Berlin V. A. T. Nr. 918, ebenfalls Hammurapidynastie.

---

[1]) Von Delaporte mit Unrecht als syrisch-kappadokisch bezeichnet.

[2]) Menant, Glyptique I 164 fig. 101.

43. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXIII 224. Nackte Göttin, die Hände unter die Brüste gepreßt, auf einem Löwen stehend, über ihr Sonne-Mond, links von ihr männliche Gottheit, bekleidet mit dem Knotenmantel, auf dem Haupt die Kappe, Keule in der Linken haltend, rechts Göttin im Redegestus. Ähnlich a. a. O. pl. XXIII 223 (der Löwe fehlt). — Hammurapidynastie.

44. Siegelzylinder aus Magneteisenstein. Berlin V. A. Nr. 3426. **Abb. Taf. XIII 6.** Nackte Göttin, die Hände unter die Brüste gepreßt, links von ihr Sonne-Mond und andere Symbole, darunter auch das Löwengreifenszepter, sowie männliche Gottheit, bekleidet mit dem Schurz, auf dem Haupt die Hörnerkrone (?), in der Rechten Krummstab, in der Linken Krummholz haltend, mit dem rechten Fuß auf liegendes Tier (Antilope?) tretend, vor ihr Adorant. — Hammurapidynastie.

45. Tontafel aus Sippar aus der Zeit der Hammurapidynastie. Berlin V. A. T. Nr. 1319. Abgerolltes Siegel: Sonne-Mond über zwei überkreuz springenden Löwen.

46. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXIV 239. Adorant, Zicklein im Arm, hinter ihm Sonne-Mond. — Hammurapidynastie.

Typus C.

Sonne, Mond und Sterne.

1. Täfelchen des Nabû-abal-iddin aus Sippar. **Abb. Taf. X 5**[1]). Dargestellt ist eine auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit einem langen Ärmelgewande, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Stab und Ring haltend, in einer Laube. Links von ihrem Haupt Stern, Sonne und Mond. Auf dem Dach der Laube die Büsten zweier bärtiger Männer, die mit zwei Stricken die vor der Laube auf einem Tisch liegende Sonnenscheibe zu halten oder zu drehen scheinen. Davor Einführung eines Adoranten. Die ganze Darstellung ruht auf Wasserfläche. — Um 860 v. Chr. Geb.

2. Ferner gehören hierher die Darstellungen von Sonne, Mond und Stern auf den Grenzsteinen, soweit sie aus der Kassitenzeit stammen. Siehe hierfür die Aufzählung Band II Anhang I „Grenzsteinsymbole".

3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XII fig. 132[2]). Männliche Gottheit, auf Thron sitzend, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupte die Hörnerkrone, Stab und Ring in der Rechten haltend. Die Fußbank, auf der die Füße des Gottes ruhen, liegt auf einem liegenden Schlangengreif auf. Vor der Gottheit Sonne-Mond und zwei Sterne, darunter Ziegenfisch. Links davon Adorant. — Hammurapidynastie.

---

[1]) = Menant, Glyptique I pl. V; Hilprecht, Excavations S. 270; Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens 597; Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. II 57 Abb. 92; King, Babylonian boundary-stones pl. C. — Dieses Täfelchen gehört zwar erst dem IX. Jahrhundert v. Chr. Geb. an, geht aber sowohl seinem Stile nach sicher auf eine altbabylonische Darstellung zurück, wie auch der Inschrift nach, die erzählt, daß dieses Relief nach einem alten, unter der Regierung Nabû-abal-iddin's aufgefundenen Bilde angefertigt wurde, vgl. Peiser, Keilinschr. Bibl. III 1, 175ff.; Menant a. a. O. 244ff.

[2]) = Lajard, Culte de Mithra pl. LIV B 7. Delaporte, Rev. arch. XIV (1909) pl. XIII 4; Ward, Seal cylinders of Western Asia 116 fig. 325.

Typus D.

Sonnenscheibe auf Stange oder Pfahl.

1. Terrakottarelief. Im Kunsthandel. — Postament aus sechs Ziegelschichten, darauf dreifache abgetreppte Umrahmung, die von Sonne-Mond gekrönt ist. In der Umrahmung steht eine männliche Götterfigur, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone. Rechts und links von der Umrahmung steht auf Postament ein Gilgameš, nur mit Gürtel bekleidet, der mit beiden Händen eine lange bis zur unteren Reliefleiste reichende Stange hält, an der oben die Sonnenscheibe angebracht ist. — Hammurapidynastie.

2. Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie. Berlin V. A. T. Nr. 822[1]) Abgerolltes Siegel: **Abb. Taf. XII 10.** Stiermensch, mit beiden Händen eine Stange haltend, auf der die Sonne aufsitzt. Er steht hinter der Göttin im Redegestus, die wiederum vor dem Gott, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt Hörnermütze, den rechten Fuß hochhebend[2]), steht, vor dessen Haupt die Sonne angebracht ist; hinter dem Gott der Priester mit dem Weihwasser[3]).

3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XIV 172. Stiermensch mit beiden Händen eine Stange haltend, auf der die Sonne aufsitzt. Er steht hinter einer männlichen Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, rechten Fuß auf Berg aufsetzend. — Hammurapidynastie.

4. Terrakottarelief. Berlin V. A. Nr. 2595. Stiermensch[4]), Stab, auf dem die Sonnenscheibe aufsitzt, in den Händen haltend. — Hammurapidynastie.

5. Terrakottarelief. Abb. Hilprecht, Babyl. exp. IX pl. XII Nr. 26. Stiermensch[5]), Stab, auf dem die Sonnenscheibe aufsitzt, in den Händen haltend. — Hammurapidynastie.

6. a) Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXIII 236. Zwei Stiermenschen halten mit ihren Händen einen Pfahl, der in einem Gestell ruht und auf dem die Sonnenscheibe aufsitzt. — Hammurapidynastie. — Vgl. ferner den Siegelzylinder b) Ward, Seal cylinders of Western Asia 169 fig. 454a: Stiermensch, mit beiden Händen Stange haltend, auf der die Sonnenscheibe aufsitzt; ähnlich c) Coll. de Clercq I pl. XII 112.

7. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XII 143. Zwei Stiermenschen halten mit ihren

[1]) Die Tafel publiziert von Meißner, Altbabylonisches Privatrecht 73 Nr. 92 = Ungnad, Vorderasiaasiatische Schriftdenkmäler IX Nr. 193.

[2]) Weiteres nicht zu erkennen, da der untere Teil der Darstellung in der Abrollung nicht erhalten ist. Wahrscheinlich tritt der Gott auf Berg, die Szene würde dann eine Analogie bilden zu der unter **1 A 3** aufgezählten. Ich habe sie der Sonnenscheibe auf Stange wegen erst hier angeführt.

[3]) So sind natürlich die einzelnen Figuren auf dem Zylinder gruppiert gewesen. Beim Abrollen hat der Besitzer, wie es sehr häufig auf den Tontafeln der Fall ist, in der Mitte begonnen, und so kommt es, daß wir zuerst das Astralsymbol, dann die Göttin im Redegestus, dann den Stiermenschen, dann den Priester mit dem Weihwasser und erst zum Schluß den Gott selbst auf der Abrollung erblicken.

[4]) Obwohl nur der obere Teil des Reliefs erhalten ist, ist die Bezeichnung des Dämons als „Stiermensch" absolut sicher, denn an dem bärtigen Menschenkopf sitzen Tierohren. Daraufhin muß der Dämon in seinem unteren Teile stierleibig ergänzt werden. Über die Typen des Stiermenschen siehe S. 109f.

[5]) Auch hier nur der obere Teil erhalten. Betreffs des Dämons gilt das Gleiche wie für Nr. 4.

Händen einen Pfahl, auf dem die Sonnenscheibe aufliegt. Links davon männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone (?), Himmelsschlüssel in der Rechten haltend, den rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Sonne-Mond und Adorant. — Hammurapidynastie.

8. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVII 242. Zwei Stiermenschen halten mit ihren Händen einen Pfahl, auf dem die Sonnenscheibe aufliegt. Neben dem rechten Stiermenschen erklärende Beischrift: „ilu Šamaš". — Hammurapidynastie.

9. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. VIII 123. Zwei weibliche Figuren, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone (?), halten mit ihren Händen einen Pfahl, auf dem die Sonnenscheibe aufliegt. — Peripheriestil.

2. Mond.

Typus A.

Mond allein.

1. Siegelzylinder eines Beamten Ur-engur's von Ur. Abb. Menant, Glyptique I pl. IV 2[1]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Kappe, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene.

2. Tontafel aus der Regierungszeit Dun-gi's von Ur. Berlin V. A. T. Nr. 5636 (datiert: 2. Jahr nach der Zerstörung von Kimaš)[2]). Abgerolltes Siegel: Auf Thron sitzende, männliche Gottheit[3]), vor ihr Mondsichel, darunter löwenköpfiger Adler. Links davon Adorationsszene.

3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. VII 63. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Mondsichel. Links davon Prozession von vier Götterfiguren. — Nachsargonisch.

4. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVI 149. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt Hörnerkrone, Keule in der Linken haltend, vor ihr Mondsichel. Rechts davon Adorationsszene. — Nachsargonisch.

5. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVI 143. In einem Tempelchen (?) sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Mondsichel, hinter ihr Baum. Vor dem Tempelchen (?) männliche Figur, die Tür öffnend, hinter ihr männliche Figur mit Strahlen (?) an den Schultern und Adorant.

6. Siegelzylinder aus Bergkristall. Berlin V. A. Nr. 3254. **Abb. Taf. XII 16.** Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupte die Hörnerkrone, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene, hinter der Gottheit Priester mit dem Weihwasser. — Legende: ilu Šamaš ilu Aja. — Hammurapidynastie.

1) = Menant a. a. O. 129 fig. 73; King, Babylonian religion p. 15; vgl. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 63 Nr. 13.

2) Vgl. zu diesem Datum Thureau-Dangin, Sum.-akkad. Königsinschr. 232.

3) Die Kleidung nach der Abrollung nicht mehr zu bestimmen.

7. Siegelzylinder aus schwarz-grünem Stein. Berlin V. A. Nr. 668. **Abb. Taf. XII 17**[1]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Shawl (?), auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Linken Becher haltend, vor ihr Mondsichel. Rechts davon Altar und Adorant, hinter der Gottheit Dattelpalme. — Dynastie von Ur.

8. Tontafel aus Tello aus der Zeit der Dynastie von Uhr. Abgerolltes Siegel: Abb. de Genouillac, Inventaire des tablettes de Tello III 2 pl. I Nr. 5978. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Kappe, kleines Gefäß in der Rechten haltend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene.

9. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. X 94. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. Ähnlich a. a. O. pl. X 92 pl. XI 95, 97, 98, 103, pl. XII 105—108, pl. XV 131—134, pl. XXXVIII 121 bis pl. XXXIX 124; Morgan pl. X 64; Delaporte, Cylindres orientaux du musée Guimet pl. IV 42 und 43; Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. II 9 und 10; Delaporte, Rev. arch. XIII (1909) pl. V 4 (Zylinder der Sammlung Maignan); Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. X 94—96, 100, 104, 109, pl. XI 115, 119, 120, 124, 125; Délégation en Perse VII (Rech. arch. II) pl. XX 4 aus Susa. — Hammurapidynastie.

10. Siegelzylinder aus Serpentin. Berlin V. A. Nr. 3036. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. Legende: „Ili-šum (?) -la warad ^{ilu}MAR. TU ù ^{ilu}GUD. AN. NA. „Ilišumla, Diener des Martu und des Himmelsstieres". — Hammurapidynastie.

11. Siegelzylinder aus Magneteisenstein. Berlin V. A. Nr. 3306. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Kappe, in der Rechten ein kleines Gefäß haltend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. — Ähnlich die Siegelzylinder: Berlin V. A. Nr. 523 und 654. — Hammurapidynastie.

12. Siegelzylinder aus braunem Stein. Berlin V. A. Nr. 2021. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Schale haltend, aus der Wasser herausfließt, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene[2]). — Hammurapidynastie.

13. Siegelzylinder aus schwarzem Stein. Berlin V. A. Nr. 3238. **Abb. Taf. XII 15.** Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Vase haltend, aus der Wasserströme hervorquellen und eine Pflanze oder Blume aufsprießt, vor ihr Mondsichel. Links davon

[1]) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 109 fig. 302.

[2]) Legende ganz verrieben.

Adorationsszene. Legende: Ku-ru -E-a dumu En-lil-E-a eri Du-du[1]), ,,Kuru-Ea, Sohn des Enlil-Ea, Diener des Marduk''. — Hammurapidynastie.

14. Siegelzylinder. **Abb. Taf. XIII 2**[2]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, von deren Schultern Wasserströme ausgehen, vor ihr Mondsichel. Ihr naht adorierend eine Prozession, bestehend aus einem doppelköpfigen Gott, einer männlichen Figur, die an einem Stabe über der rechten Schulter einen Baumzweig trägt, und einer dritten männlichen Figur, die an einer Keule über der rechten Schulter den Vogelmenschen hängen hat. — Mindestens Dynastie von Ur, wahrscheinlich aber noch älter.

15. Siegelzylinder aus Magneteisenstein. Berlin V. A. Nr. 244. Abb. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 63. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, aus ihren Schultern strömt das Wasser heraus, vor ihr Mondsichel. Links davon der Vogelmensch, von einem doppelköpfigen Gott und einem anderen Gott, mit Keule über der Schulter, geführt, und Adorant. — Ähnlich die Siegelzylinder: Menant, Glyptique I 107 fig. 61[3]), 108 fig. 62; Nouvelles fouilles de Tello 133 Abb. im Text (aus Tello)[4]).

16. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux pl. VI 57. Zwei einander gegenüber sitzende Gottheiten, mit Saugrohren aus einem zwischen ihnen stehenden Gefäß trinkend. Über dem Gefäß Mondsichel. — Ähnlich a. a. O. 56[5]).

17. Tontafel aus der Zeit der Dynastie von Ur. Berlin V. A. T. Nr. 2819. Abgerolltes Siegel: Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Shawl (?), auf dem Haupt die Hörnerkrone, auf Löwengreif stehend, vor ihr Mondsichel und löwenköpfiger Adler. Links davon Adorationsszene.

18. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVII 159. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, den rechten Fuß auf Berg setzend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorant mit Zicklein. Ähnlich a. a. O. pl. XVIII 163, 165, 171; Morgan pl. XI 73; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XII 140, pl. XIV 174; Legrain, Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin pl. IV 50. — Hammurapidynastie.

19. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XIV 173. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmelsschlüssel haltend, rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. Hinter der Gottheit erklärende Beischrift: ,,^{ilu}Šamaš'', zwischen Adorant und Göttin im Redegestus ,,^{ilu} Aja''. — Hammurapidynastie.

[1]) Das Gottesdeterminativ fehlt auffälligerweise durchweg in dieser Legende. Du-du ist ein ganz selten vorkommender Beiname des Marduk, vgl. Brünnow Nr. 4917, er bedeutet Führer, vgl. Delitzsch, Handwörterbuch S. 241.

[2]) = Morgan pl. X 66; Ward, Seal cylinders of Western Asia 99 Fig. 287.

[3]) = Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux pl. VIII 74; Lajard, Culte de Mithra pl. XXXII 8.

[4]) Auf eine genauere Datierung dieser Zylinder muß ich verzichten. Sie gehören zu einer in zahlreichen Exemplaren erhaltenen Gruppe, die sich besonders durch Roheit und Flüchtigkeit der Ausführung auszeichnet. Jünger als die Dynastie von Ur sind sie schwerlich, sondern gehören vielmehr der nachsargonischen Epoche an.

[5]) Gehört zur selben Gruppe wie Nr. 15. — Bekleidet sind die Figuren wahrscheinlich mit dem Plaid.

20. Siegelzylinder. Abb. Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. II 8[1]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Stab und Ring haltend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. — Ähnlich Ward, Seal cylinders of Western Asia 116 fig. 326; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. IX 90. — Hammurapidynastie.

21. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XII 148. Männliche Gottheit bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Buschszepter haltend, rechten Fuß auf Berg aufsetzend, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene[2]). — Hammurapidynastie.

22. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XII 106. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, deren Füße auf Ziegenfisch ruhen, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie.

23. Siegelzylinder aus Magneteisenstein. Berlin V. A. Nr. 819. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Schurz, vor ihr Mondsichel. Links von dem Gott nackte Göttin, rechts Priesterin oder Göttin. — Sehr schlechte Arbeit, wahrscheinlich Hammurapidynastie, sicher nicht älter.

24. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Rev. arch. XIII (1909) pl. V 5 (Collection Maignan). Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Knotenmantel, auf dem Haupt die Kappe, Keule in der Linken haltend, vor ihr Mondsichel. Rechts davon Göttin im Redegestus. — Vgl. ferner a. a. O. pl. V 6; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVI 221 — Hammurapidynastie.

25. Siegelzylinder. Im Privatbesitz in Bagdad. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Knotenmantel, auf dem Haupt die Kappe, Axt in der Rechten haltend, vor ihr Mondsichel. Rechts davon Adorationsszene. — Hammurapidynastie.

26. Siegelzylinder aus Bluteisenstein. Berlin V. A. Nr. 3604. **Abb. Taf. XIII 9.** Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. Legende: ^{ilu}Gimil-^{ilu}Sin lugal kala-ga lugal uru^{ki}-ma si-a-a nu-banda dumu ne-gi-a eri-zu, „Gimil-sin, mächtiger König, König von Ur, Si-a-a, der Präfekt, Sohn des Ne-gi-a, dein Diener".

27. Tontafel aus der Regierungszeit Dun-gi's von Ur. Berlin V. A. T. Nr. 5629 (datiert: „Jahr, wo Urbillu verheert wurde"). Abgerolltes Siegel: Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene.

1) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 111 fig. 305.

2) „^{ilu}Šamaš, ^{ilu}Aja" auf diesem Zylinder ist als Legende, nicht etwa als erklärende Beischrift aufzufassen.

28. Tontafel aus der Regierungszeit Pur-Sin's. Berlin V. A. T. Nr. 6064 (datiert: „das Jahr, wo Pur-Sin König wurde"). Abgerolltes Siegel: Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, vor ihr Mondsichel.

29. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. IX 86. Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Mondsichel. Links davon Adorationsszene. — Vgl. ferner a. a. O. pl. IX 85, 87 und 88; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. III 35; Legrain, Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin pl. III 24—26. — Hammurapidynastie.

30. Siegelzylinder. **Abb. Taf. XIII 3**[1]). Auf Thron sitzende, weibliche[2]) Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, die auf ihrem Schoß eine kleine männliche Gestalt hält, vor ihr Mondsichel. Davor Adorationsszene. — Nachsargonisch.

31. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXIII 230. Nackte Göttin, Hände unter die Brüste gepreßt, links von ihr Mondsichel und Adorant. — Hammurapidynastie.

32. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 123 fig. 351. Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Mondsichel. Links davon Stier, der vor einem mit Flügeln (?) versehenen Gestell (Tür [?]) liegt, und Priester, der ein langes Seil in den Händen hält, das die Gottheit mit der Rechten packt. Hinter der Gottheit Baum. — Ähnlich Lajard, Culte de Mithra pl. XVIII 2[3]) und Berlin V. A. Nr. 555.

33. Tontafel aus Tell Gôḫa (= Umma)[4]) aus der Zeit der Dynastie von Ur. Berlin V. A. T. Nr. 2818. Abgerolltes Siegel: Stiermensch im Kampf mit Löwengreif, darüber Mondsichel.

34. Siegelzylinder. Abb. Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. I 2[5]). Stiermensch (Typus II) im Kampf mit Stier, darüber Mondsichel. — Dynastie von Ur.

35. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. II 10. Mondsichel über zwei überkreuz springenden Löwen, die Gazellen packen. —

36. Siegelzylinder. Abb. Menant Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. III 14[6]). Frauen im Garten, darüber Mondsichel. — Sargonidenzeit.

---

1) = Coll. de Clercq I pl. IX 83.

2) Die Göttin ist sicher weiblich, beachte besonders die herabfallende Locke. Was Menant a. a. O. Texte 62 für Bart gehalten hat, ist Läsur des Steines.

3) = Ward a. a. O. 124 fig. 353. — Stilistisch gehören diese Zylinder zur selben Gruppe wie 2 A 15 und 16.

4) vgl. dafür Scheil, Comptes rendus de l'acad. des inscriptions et belles lettres 1911, 318ff.

5) = Menant, Glyptique I 69 fig. 32.

6) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 139 fig. 389

Typus B.

Mond und Stern.

1. Siegelzylinder. Abb. Lajard Culte de Mithra pl. XXVIII 12[1]). Auf Thron sitzende Göttin, bekleidet mit dem Mantel, vor ihr Mond-Stern. Links davon Altar und Adorationsszene. — Ähnlich Ward, Seal cylinders of Western Asia 80 fig. 215. — Sargonidenzeit.

2. Siegelzylinder. **Abb. Taf. XIII 4**[2]). Auf Thron, an dem zwei überkreuz springende Löwen angebracht sind, sitzende Göttin, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone. Ihre Füße ruhen auf einem liegenden Löwen[3]), aus ihren Schultern sprossen Mohnstengel hervor, vor ihr Mond und Stern. Rechts davon Altar mit Opfergaben, einführende Göttin im Redegestus, Adorant mit Zicklein im Arm und Göttin, Blütenzweig in der Rechten haltend, hinter ihr Löwe oder Hund. — Dynastie von Ur.

3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. III 30. Dämon mit Menschenoberkörper und Schlangenunterkörper, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Linken Zweig haltend, vor ihm Mondsichel. Rechts davon Altar mit Flammen und Adoranten. Zwischen den Adoranten Stern[4]). — Ähnlich Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la Bibliothèque Nationale pl. IX 78[5]). — Nachsargonisch.

4. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVI 141[6]). Auf Stuhl sitzender männlicher Gott, Schale in der Linken haltend, vor ihm Mondsichel. Links davon Altar mit Flammen und Dämon mit Menschenoberkörper und Schlangenunterkörper, vor ihm Mondsichel und Stern[7]). — Nachsargonisch.

5. Siegelzylinder. Abb. Heuzey, Rev. d'Assyr. V 134 fig. G[8]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, von ihrem Körper gehen Wasserströme aus, um die Fischlein spielen, vor ihr Mond und Stern. Links und rechts von der Gottheit nackte, männliche Figur, nur Gürtel um den Leib, in den Händen eine Kombination des „Bügelschaftes"[9]) mit einer Art Keule haltend, links dazu noch ein Adorant[10]). — Nachsargonisch.

---

[1]) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 81 fig. 219.

[2]) = Menant, Glyptique I 163 fig. 100; Ward a. a. O. 155 fig. 407; Heuzey, Origines orientales de l'art 81.

[3]) Nach der Abbildung müßte man dieses Tier allerdings für einen Hund erklären, aber es ist zu bedenken, daß die Abbildung bei Menant auf einer wohl kaum im Detail sehr zuverlässigen Zeichnung bei Rich beruht. Da wir nun dieselbe Göttin sehr häufig in Verbindung mit dem Löwen finden (einige Beispiele dafür sind unten gegeben), so halte ich mich für berechtigt, auch hier in dem Tier einen Löwen zu erkennen.

[4]) Auch dieser Zylinder gehört zur selben Gruppe wie **2 A 15 und 16.**

[5]) = Lajard, Culte de Mithra pl. XLII 13; Ward, Seal cylinders of Western Asia 127 fig. 365.

[6]) = Ward a. a. O. 125 fig. 368.

[7]) Selbe Gruppe wie **2 A 15 und 16.**

[8]) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 99 fig. 285.

[9]) Vgl. für dieses Instrument bes. Heuzey a. a. O. 133 f.; Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 45 und S. 106 dieses Buches.

[10]) Selbe Gruppe wie **2 A 15 und 16.**

6. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VII 62. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihr Mondsichel. Rechts davon Adorationsszene. Zwischen dem einführenden Gott und ersten Adoranten Stern. — Nachsargonisch.

7. Siegelzylinder. Abb. Menant a. a. O. I 205 fig. 136[1]) Mond und Sterne über Szene, die Leute beim Pflügen auf dem Felde darstellt. — Dynastie von Ur (?).

3. Stern.

Typus A.

Stern allein.

1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXI 198. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Knotenmantel auf dem Haupt die Kappe, Keule in der Linken haltend, vor ihr Stern und Göttin im Redegestus. — Hammurapidynastie.

2. Siegelzylinder aus grünlichem Stein. Abb. Berlin V. A. Nr. 220. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Kappe, vor ihr Stern. Links davon Adorationsszene. Hinter der Gottheit eigenartige Komposition: Doppellöwenszepter, das aus zwei am Hinterteil zusammengewachsenen, in die Höhe springenden Ziegen emporwächst[2]). — Hammurapidynastie.

3. Siegelzylinder aus Magneteisenstein. Berlin V. A. Nr. 671. **Abb. Taf. XI 3.** Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Rock, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten den Himmesschlüssel haltend, mit rechtem Fuß auf Berg tretend, vor ihr Stern. Links davon Adorationsszene. Beischrift zwischen Göttin im Redegestus und Adoranten: „^{ilu}Šamaš ^{ilu}Aja"[3]). Ein weiteres ilu-Zeichen auch noch hinter dem Haupt des Gottes. — Hammurapidynastie.

4. Siegelzylinder aus schwarzem Stein. Berlin V. A. Nr. 3329. **Abb. Taf. XIII 1.** Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, von ihrem Leib gehen Wasserstrahlen aus, um die Fischchen spielen. Vor ihr Stern. Rechts davon der Vogelmensch, von männlicher Figur geführt. Dahinter kniende nackte, bärtige Figur, eine Kombination des Bügelschafts mit einer Art Keule in den Händen haltend. — Nachsargonisch.

5. Siegelzylinder aus dunkelgrünem Stein. Berlin V. A. Nr. 541. Auf Thron sitzender, männlicher Gott, aus dessen Schultern Wasser herausfließt, vor ihm Stern. Links davon Vogelmensch zwischen zwei männlichen Figuren, die ihn führen, und Adorant[4]). — Sehr abgerieben.

[1]) — Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. I 7; Lajard, Culte de Mithra pl. XXXIV 15; Ward, Amer. Journ. of archaeology II (1886) 261 fig. 28; Ward, Seal cylinders of Western Asia 132 fig. 371.

[2]) Siehe darüber Bd. II Anhang I.

[3]) Die Beischrift zwischen Göttin im Redegestus und Adoranten: „ilu a ud a" kann kaum anders als „^{ilu}Šamaš ^{ilu}Aja" gedeutet werden.

[4]) Nr. 4 und 5 gehören stilistisch wie **2 A 15 und 16**, doch ist Nr. 4 weitaus besser gearbeitet als die anderen Exemplare.

6. Relief des Königs Anu-banîni von Lulubi an dem Felsen Hazar-geri bei Seripul. **Abb. Taf. XIV 1**[1]). Weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone[2]), an den Schultern Mohnstengel. Sie hält in der Rechten einen Ring, vor ihr Stern[3]). Links davon der König. — Zeit nicht sicher zu bestimmen, aber nicht viel jünger als Narâm-Sin[4]).

7. Siegelzylinder aus dunkelgrünem Stein. Berlin V.A. Nr. 580. **Abb. Taf. XIII 8.** Weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, auf Berg sitzend, vor ihr Stern, hinter ihr Bäumchen. Links davon Adorationsszene. — Nachsargonisch.

8. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VIII 77[5]). Auf Thron sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, vor ihr Stern. Rechts davon Stier, der vor einem mit Flügeln (?) versehenen Gestell (Tür [?]) liegt, und nackte männliche, kniende Figur, die ein langes Seil in den Händen hält[6]).

9. Wagenbrüstung aus Terrakotta. **Abb. Taf. XV 1.** Weibliche Gottheit, bekleidet mit Jacke, Rock und Schurz, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Mohnstengel an der rechten Schulter, Bogen in der Linken, Krummholz in der Rechten haltend, auf einem Löwen stehend, der auf Berguntersatz liegt. Vor ihr Stern. — Hammurapidynastie.

10. Terrakotte. Im Museum des Père Pierre zu Bagdad. Sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, Kind an der Brust. Links von ihrem Haupt Stern[7]). — Hammurapidynastie.

11. Terrakotte aus Tello. Abb. Nouvelles fouilles de Tello pl. VII 7. — Weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt Krone, in den Händen Schlangen haltend. Links und rechts von ihrem Haupt je zwei Sterne.

12. Siegesstele Narâm-Sin's. Abb. Délégation en Perse I (Rech. arch. I) pl. X. Über der Szene zwei Sterne[8]).

13. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXVI 272. Stern zwischen einführender Gottheit und Adorant, dahinter Mondsichel auf Stab, in ihr Stern. — Hammurapidynastie.

14. Siegelzylinder aus Tello. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXX bis fig. 13. Etana auf löwenköpfigem Adler reitend, daneben Stern. — Dynastie von Ur.

---

[1]) = de Morgan, Mission scientifique en Perse IV 1 (1896) 161; Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 25; Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. II 88 Abb. 145.

[2]) So doch wohl und nicht anders ist die Kopfbedeckung zu deuten, wenngleich die Zeichnung es nicht mit Bestimmtheit erkennen läßt.

[3]) Nach der Zeichnung de Morgan's, die ich reproduziere, müßte man annehmen, daß der Stern auf Stange aufsitzt. Wie mir aber Herzfeld mitteilt, der das Relief vor kurzem einer neuen Untersuchung unterworfen hat, ist die Stange nichts weiter als die Bogensehne des Bogens, den der König in der Linken hält.

[4]) Für mehrere Jahrhunderte jünger (so Ed. Meyer a. a. O.) möchte ich es allerdings nicht halten.

[5]) = Lajard, Culte de Mithra pl. XVIII fig. 1; Menant, Glyptique I fig. 135.

[6]) Selbe Gruppe wie **2 A 15 und 16.**

[7]) Ein zweiter Stern wahrscheinlich rechts vom Haupt der Gottheit. Da die Terrakotte hier lädiert ist, läßt es sich nicht genau feststellen.

[8]) Der rechte Stern ist sicher achtstrahlig mit mehrstrahliger Zwickelfüllung. Der stark beschädigte linke ist, nach den Resten zu urteilen, genau so zu ergänzen.

15. Terrakottarelief. Berlin V. A. Nr. 104. **Abb. Taf. XIV 3.** Stiermensch[1]), auf dem Kopf Hörnerkrone, die mit Sternen besät ist. Von den Schultern des Dämons gehen zwei Löwengreifenköpfe auf langem Halse aus. Im Felde neben und über dem Kopfe des Dämons Sterne. — Hammurapidynastie.

Formale Behandlung.[2])

Die altbabylonische Kunst stellt die **Sonne** dar durch einen in einen Kreis gezeichneten, meist vierstrahligen Stern, von dessen Zwickeln dreistrahlige Strahlenbündel ausgehen. Die Mitte des Sternes bildet meist ein Kreis. Als Beispiele für diesen Typus führe ich an: **Abb. Taf. X 1** (Bronzescheibe aus Susa)[3]); **1 B 7** (**Abb. Taf. XII 12**), **1 B 10** (**Abb. Taf. XII 14**), **1 B 11, 1 B 16, 1 B 23, 1 C 1** (**Abb. Taf. X 5**); **Band II Anhang I Nr. 1, 2, 6—8, 10, 17, 23—25, 38.**

Abweichungen von diesem Haupttypus bilden: **1 A 1, 1 B 20 und 1 B 22** (**Abb. Taf. XI 1**) mit nur einstrahligem Strahlenbündel, **Band II Anhang I Nr. 26 und 36** mit fünfstrahligem Strahlenbündel, **Nr. 37** mit vielstrahligem Strahlenbündel (**Abb. Taf. X 2**), **1 B 2** (**Abb. Taf. XII 4**) mit achtstrahligem Stern und einstrahligem Strahlenbündel, **1 B 17** mit vierstrahligem Stern ohne Zwickelfüllung, **1 A 7** mit mehrstrahligem[4]) Stern ohne Zwickelfüllung, **Band II Anhang I Nr. 21** mit siebenstrahligem Stern ohne Zwickelfüllung, **Nr. 22** ohne Stern, an seiner Stelle sieben Strahlenbündel, die von dem inneren Kreise ausgehen, und **Nr. 28** mit vier fünfstrahligen Strahlenbündeln an Stelle des Sterns. Aus dieser Form, aber so, daß der oben gekennzeichnete Typus der vorherrschende bleibt, entwickelt sich in einer Reihe von Fällen, sicher nachweisbar erst zur Zeit der Hammurapidynastie, eine einfache Punktrosette als Bild der Sonne. Beispiele hierfür siehe unter **1 A 5** (**Abb. Taf. 8**), **1 A 6, 1 A 8** (**Abb. Taf. XIV 2**), **1 A 10** (**Abb. Taf. XI 5**), **1 A 11** (**Abb. Taf. XI 4**), **1 B 24** (**Abb. Taf. XI 4**), **1 B 29** (**Abb. Taf. XI 9**) **und 1 D 9**[5]).

Den **Mond** kennzeichnet eine einfache Sichel in horizontaler Lage (Beispiele: **1 B 1—46, 2 A 1—36, 2 B 1—7**), die sich in jüngeren Exemplaren nach oben zu einer Scheibe rundet, wobei aber immer die Sichel den Akzent behält (Beispiele: **1 C 1** (**Abb. Taf. X 5**); **Band II Anhang I Nr. 27, 28 und 38** [**Abb. Taf. X 4**]).

---

[1]) Obwohl nur der Kopf erhalten, auch in diesem Falle der Tierohren wegen sicher wieder der Stiermensch.

[2]) Für die formale Behandlung sind nur die völlig deutlichen Darstellungen herangezogen. Undeutliche oder fast ganz verwischte, wie es besonders häufig der Fall ist bei den auf den Tontafeln abgerollten Siegelzylindern, sind nicht berücksichtigt worden. — Mit hineingezogen habe ich die im Band II Anhang I aufgezählten Darstellungen von Sonne, Mond und Stern auf den babylonischen Grenzsteinen, während die an derselben Stelle angeführten assyrischen Darstellungen im assyrischen, die neubabylonischen im neubabylonischen Teil behandelt werden. Ich bin mir der Willkürlichkeit dieser Trennung vollkommen bewußt, mußte aber irgendeine Scheidung vornehmen.

[3]) = Délégation en Perse VII (Rech. arch. II) pl. XVIII 7.

[4]) Wieviel Strahlen läßt sich nicht feststellen, da der untere Teil lädiert ist.

[5]) Ob der auf dem Zylinder Delaporte, Catalogue des cylinders orientaux de la bibliothèque nationale pl. VI 53 vorkommende Kreis mit Strahlen nach allen Seiten hin ebenfalls die Sonne darstellen soll, läßt sich nicht entscheiden.

Von der im altbabylonischen Kulturkreise so häufigen Verbindung der Sonne mit der Mondsichel ist die zuletzt aufgeführte Form immer deutlich zu scheiden.

Der **Stern**, häufig ganz einfach nur durch sich schneidende Linien angedeutet (Beispiele: **2 B 3, 2 B 4, 3 A 1, 3 A 3** [**Abb. Taf. XI 3**], **3 A 4** [**Abb. Taf. XIII 1**], **3 A 7** [**Abb. Taf. XIII 8**], **3 A 8**), häufig aber auch kunstvoller durch mehrstrahligen Stern um kreisförmigen Kern, von dessen Zwickeln wie bei der Sonne Strahlenbündel ausgehen, auch bisweilen in einen Kreis eingezeichnet, läßt sich von dem eigentlichen Sonnensymbol in sehr vielen Fällen nur auf Grund inhaltlicher Analyse trennen. Beispiele für achtstrahligen Stern: **1 C 1** (**Abb. Taf. X 5**), **Band II Anhang I Nr. 1, 2, 6—8, 17, 22, 23, 25, 28, 34, 36—38**; für achtstrahligen Stern mit mehrstrahliger Zwickelfüllung: **3 A 12**; für sechsstrahligen Stern: **Band II Anhang I Nr. 10**; für fünfstrahligen Stern: **3 A 6** (**Abb. Taf. XIV 1**), **Band II Anhang I Nr. 24**; für vierstrahligen Stern mit Zwickelfüllung: **2 B 2** (**Abb. Taf. XIII 4**) und **3 A 9** (**Abb. Taf. XV 1**). Ganz singulär sind die Sterne in Rosettenform bei **3 A 15** (**Abb. Taf. XIV 3**)[1]).

Das **Siebengestirn**, welches wir in den hier zu behandelnden Darstellungen nur einmal[2]) finden, nämlich **Band II Anhang I Nr. 34**, wird durch sieben in Kreise eingezeichnete mehrstrahlige Sterne dargestellt.

Die altbabylonische Darstellung der Astralsymbole ist hiernach eine vollständig originelle, die mit dem ägyptischen Kulturkreise nur gemein hat den in die Scheibe eingezeichneten kreisförmigen Kern, dessen Bedeutung wir auch hier genau so wenig wie im Ägyptischen erklären können. Aus einem Rad, wie Montelius[3]) will, ist die Form der babylonischen Sonnenscheibe auf keinen Fall hervorgegangen, denn die altbabylonischen Wagenräder sind stets volle Scheiben ohne Speichengliederung[4]).

Inhaltliche Behandlung.

Šamaš.

Auszugehen ist bei der inhaltlichen Behandlung der Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise von **1 C 1** (**Abb. Taf. X 5**), dem Täfelchen des Nabû-abal-iddin. Hier kann nach dem ganzen Inhalt der Inschrift[5]) nur der Sonnengott dargestellt sein, und die auf dem Altar liegende Scheibe muß die Sonnenscheibe sein. Die Darstellung führt noch weiter. Die drei links von dem Haupte des sitzenden Gottes angebrachten Symbole erfahren eine Erklärung durch eine über der Laube angebrachte Inschrift: „Sin, Šamaš und Ištar sind gegenüber dem

[1]) Ob die Rosetten auf 1 A 9 ebenfalls Sterne bedeuten sollen, läßt sich nicht entscheiden.

[2]) Den von Toscanne, Rec. de trav. XXX 133 Nr. X publizierten Zylinder halte ich für gefälscht und berücksichtige ihn infolgedessen nicht weiter.

[3]) „Das Rad als religiöses Sinnbild in vorchristlicher Zeit" im Prometheus 1905.

[4]) Vgl. die Räder des Wagens auf einem hocharchaischen Zylinder im Besitz von Herrn Henri Marcopoli in Aleppo (Abdruck in meinem Besitz) und des Götterwagens auf dem Berliner Relief der Gudeazeit (Abb. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten Taf. VIII).

[5]) Siehe besonders die Beischrift: „Bild des Šamaš, des großen Herrn, der wohnt in E-barra, das in Sippar gelegen ist."

Ozean zwischen ilu Muš (d. i. ṣîru Schlange) [und] der Säule (ti-mi) angebracht"[1]).

Hiermit steht fest, daß die nach oben sich rundende Sichel den Mond, der vierstrahlige Stern mit Strahlenbündeln als Zwickelfüllung die Sonne und der achtstrahlige Stern in der Scheibe den Stern der Ištar, d. h. den Venusstern, bedeutet. Daß diese Erklärung nicht erst aus dem IX. Jahrhundert v. Chr. Geb. stammt, beweist die Inschrift und die gute, alte Tradition, die wir in der Darstellung vor uns haben, und die wir, was die drei Astralsymbole, in dieser Form nebeneinander gestellt, anlangt, zum mindesten bis in die Kassitenzeit (vgl. **1 C 2** die Darstellungen auf den Grenzsteinen dieser Epoche) zurückverfolgen können.

Mit der Feststellung, daß der vierstrahlige Stern mit Strahlenbündeln als Zwickelfüllung als Sonnensymbol zu gelten hat und als solches mit der Gottheit in Verbindung gesetzt wird, ist für die weitere Untersuchuung der Grundstein gelegt.

In **1 A 3 und 4** (**Abb. Taf. XI 11**) tritt uns ein Bild des Sonnengottes entgegen, das in hier allerdings schon völlig verblaßter Form, ein durch eine Fülle von Beispielen zu belegendes, in der altbabylonischen Kunst sehr beliebtes religiöses Motiv wiedergibt, nämlich die **Darstellung des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes.**

Dies mögen folgende Beispiele illustrieren:

1. Siegelabrollung des Lugal-ušumgal, Patesi von Lagaš unter Narâm-Sin auf einer Tontafel aus Tello. **Abb. Taf. X 6**[2]). Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Schurz, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, rechten Fuß auf Berg setzend. Links von ihr Adorationsszene.

2. Siegelzylinder. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXX 5 b. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Shawl (?), auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, aus zwei Bergen emporsteigend, als Füllwerk zwischen Stiermensch und Gilgameš. — Nachsargonisch, aber im engen Anschluß an die Glyptik der Sargonidenzeit gearbeitet[3]).

3. Siegelzylinder. **Abb. Taf. X 7**[4]). Männliche Gottheit, nur der Oberkörper sichtbar, auf dem Haupt die Hörnerkrone, an der linken Schulter Strahlen, in der erhobenen Linken den Himmelsschlüssel haltend, steigt aus den Bergen

[1]) So nach Hommel, Memnon I 81. Den von Hommel a. a. O. aus der Darstellung gezogenen Folgerungen kann ich nicht beipflichten. Unklar ist mir der Sinn der dritten Beischrift (ungenau übersetzt von Hilprecht, Explorations in the bible lands 271): „Tiara des Šamaš, des muš-ši der Götter". In muš-ši steckt wohl ein Titel. — Mit dem ilu Muš, d. h. der Schlange der zweiten Beischrift, kann nur die Schlange gemeint sein, welche in stilisierter Form den hinteren Abschluß und das Dach der Laube bildet.

[2]) = de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 286 fig. F; Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 61 Nr. 7. — In ähnlicher Weise ist wohl die rechte Hälfte der Siegelabrollung de Sarzec-Heuzey a. a. O. 284 fig. D zu ergänzen, nur daß hier noch zwischen den Beinen des Gottes ein sitzendes Tier (Löwe? so Heuzey a. a. O. 285) angebracht ist.

[3]) Vgl. für die Datierung L. Curtius, S.-Ber. Bayer. Akad. 1912, 7. Abh. 47.

[4]) = King, Babylonian religion and mythology 182; Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. II 12 Abb. 13; Jeremias bei Roscher s. v. Schamasch Sp. 546 Abb. 6; Ward, Seal cylinders of Western Asia 156 fig. 412. — Ein nach diesem Zylinder gefälschter Siegelzylinder in englischem Privatbesitz ist von Pinches, Proceedings of biblical archaeology XXXIII pl. XL 1 publiziert worden. Wie Pinches a. a. O. 218 zu dem Schluß kommt: „All the indications therefore point to the probability, that Mr Offord's ist the original ancient cylinder, and the British Museum duplicate is a copy of it", ist mir nicht recht verständlich.

empor. Zu beiden Seiten eine Reihe anderer Götter. Auf dem Berggipfel links steht eine weibliche, geflügelte Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, aus deren Schultern Mohnstengel[1]) herauswachsen, neben ihr ein Baum, links von ihr ein männlicher Gott, bekleidet mit dem Shawl, auf dem Haupt die Hörnerkrone, einen großen Bogen in der Linken haltend, hinter ihm ein Löwe. Rechts von dem aus den Bergen emporsteigenden Gotte ist eine männliche Gottheit dargestellt, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, von ihren Schultern gehen Wasserstrahlen aus, zwischen denen Fischlein schwimmen, mit dem rechten Fuß tritt sie weit ausholend auf den Berggipfel, zwischen ihren Füßen liegt ein Stier, hinter ihr steht ein doppelköpfiger Gott. Ein Vogel strebt von oben dem emporsteigenden Gotte zu. Die ganze Darstellung ruht auf bergigem Untergrund. — Nachsargonisch.

4. Siegelzylinder. **Abb. Taf. X 9**[2]). Männliche Gottheit, bekleidet mit einem vertikal gestreiften Rock, der den Oberkörper frei läßt, auf dem Haupt die Hörnerkrone, an den Schultern Strahlen, in der Linken den Himmelsschlüssel haltend, steigt aus den Bergen hervor, den linken Fuß in starker Bewegung auf einen Berggipfel setzend, rechts von ihr Stern auf Stange, die in Gestell ruht. Links und rechts von dem Mittelbild Torflügel, die von männlichen Gottheiten, Kleidung wie oben, auf dem Haupt die Hörnerkrone, geöffnet werden. Hinter dem rechten Toröffner noch eine vierte männliche Gottheit mit gleicher Tracht und Kopfbedeckung wie die anderen. Auf den Torflügeln Löwen.[3])

5. Siegelzylinder. Abb. Heuzey, Rev. arch. XXVI (1895) 306 fig. 8. Männliche Gottheit, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen, die in Sterne endigen, an den Schultern, mit dem Oberkörper aus Berg hervorwachsend, links und rechts von ihr Torflügel[4]).

6. Siegelzylinder aus schwarzem Stein. Berlin V. A. Nr. 557. **Abb. Taf. X 10.** Männliche Gottheit, bekleidet mit einem vertikal gestreiften Rock, der den Oberkörper frei läßt, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Linken den Himmelsschlüssel, zwischen Bergen stehend, zu beiden Seiten Toröffner mit den Torflügeln, neben dem linken zudem noch Adorant.

7. Siegelzylinder. Abb. Ward, Amer. Journ. of archaeology III (1887) pl. V—VI fig. 2[5]). Männliche Gottheit, Kleidung wie bei Nr. 4, auf dem Haupt die Hörnerkrone, an den Schultern Strahlen, in der Linken Himmelsschlüssel, in der Rechten Keule haltend, mit dem linken Fuß auf Berg tretend, links von ihr Toröffner mit Torflügel, rechts Adorationsszene.

---

[1]) Siehe darüber S. 143.

[2]) = King a. a. O. 32; Greßmann a. a. O. II 12 Abb. 12; Ward, Amer. Journ. of archaeology III (1887) pl. V—VI fig. 1.

[3]) Vgl. hierzu auch noch den von Heuzey, Rev. arch. XXVI (1895) 299 fig. 2 publizierten Siegelzylinder.

[4]) Weiter ist auf dem Zylinder noch der Vogelmensch, der von zwei Männern festgehalten wird, dargestellt. Ob diese Szene etwas mit dem aufgehenden Sonnengott zu tun hat, läßt sich nicht entscheiden. Vgl. im übrigen darüber S. 140f.

[5]) = Menant, Catalogue des cylinders orientaux du cabinet royal des médailles a la Haye pl. III 15; Glyptique I 123 fig. 72; Lajard, Culte de Mithra pl. XXVIII 10.

8. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. pl. V—VI fig. 7. Männliche Gottheit, Kleidung wie bei Nr. 4, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, zwischen zwei Bergen, auf die sie die Hände stützt, zu beiden Seiten die Toröffner mit Torflügeln.

9. Siegelzylinder aus schwarzem Stein. Berlin V. A. Nr. 248. Männliche Gottheit, Kleidung wie bei Nr. 4, an den Schultern Strahlen, in der Linken den Himmelsschlüssel haltend, zu beiden Seiten die Toröffner mit den Torflügeln.

10. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. pl. V—VI fig. 6[1]). Männliche Gottheit, Kleidung wie bei Nr. 4, Strahlen an den Schultern, zwischen zwei Bergen, auf die sie die Hände aufstützt, zu beiden Seiten die Toröffner mit den Torflügeln, neben dem linken Stern auf Stange, die in Gestell ruht.

11. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. pl. V—VI fig. 10. Dieselbe Szene wie auf Nr. 10, nur über dem Stern auf Stange noch Mondsichel. — Ähnlich a. a. O. fig. 5[2]).

12. Siegelzylinder. Abb. Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. IV 16[3]). Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Shawl[4]), auf dem Haupt die Hörnerkrone, an den Schultern Strahlen, zwischen zwei Bergen stehend, auf die sie die Hände aufstützt, links von ihr Toröffner mit Torflügel, rechts männliche Figur, den Himmelsschlüssel in der Rechten haltend[5]).

13. Siegelzylinder. **Abb. Taf. X 8**[6]). Männliche Gottheit, Kleidung wie bei Nr. 4, auf dem Haupte die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, den Himmelsschlüssel in der Rechten, in der Linken Keule haltend, mit dem rechten Fuß auf vierstufige ziqqurrat tretend, vor ihr Adorant, hinter ihr Altar mit Zweigen[7]). — Nachsargonisch.

14. Siegelzylinder aus Urmia in Persien. Abb. C. F. Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens 8 Fig. 3[8]) Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Linken Schwert, in der Rechten Keule haltend, mit dem linken Fuß auf kleinen Berg tretend. Rechts und links von ihr die Toröffner mit den Torflügeln, hinter

1) = Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VIII 71.

2) = Menant, Glyptique I 123 fig. 71.

3) = Menant a. a. O. 122 fig. 69.

4) Es ist nicht etwa der vertikal gestreifte Rock wie bei Nr. 4ff., sondern der Shawl, wie die photographische Reproduktion ganz deutlich erkennen läßt.

5) Nr. 4—12 genügen, um diesen Typus zu veranschaulichen. Weitere Beispiele (z. B. Ward a. a. O., Ward in Old Testament and semitic studies I 371 fig. 14, Ward, Seal cylinders of Western Asia 87ff., Morgan pl. XI 70 und 71, Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. II 27) ergeben für die Typik nichts Neues. Alle diese Zylinder bilden stilistisch eine zusammenhangende Gruppe, die der nachsargonischen Kunstepoche angehort, aber wahrscheinlich nicht wesentlich älter ist als die Dynastie von Ur. Eine Abrollung auf irgendeiner datierten Tontafel ist mir nicht bekannt.

6) = Proceedings of the society of biblical archaeology XIV Tafel nach S. 210 Nr. 1.

7) Die zweite Darstellung auf diesem Zylinder hat mit der oben beschriebenen nichts zu tun. Es ist eine Kampfszene. Zwei Männer im Wollmantel, der nur bis etwas über die Knie reicht, in der erhobenen Linken bez. Rechten eine Waffe, die nicht mehr zu erkennen ist, schwingend, packen einen in die Knie gesunkenen, mit Schurz bekleideten Mann, um ihn niederzuschlagen. Gotterkampf? Vgl. im übrigen für Szenen dieser Art S. 122.

8) Früher schon publiziert von Ward, Amer. Journ. of archaeology VI (1890) pl. XVIII Nr. 1; auch bei Ward, Seal cylinders of Western Asia 92 fig. 269.

dem linken Stiermensch mit Pfahl in den Händen, hinter dem rechten Adorationsszene. Die ganze Darstellung ruht auf bergigem Untergrund[1]). — Zirka 1500 v. Chr. Geb.[2]).

Wir können also eine im wesentlichen das gleiche Motiv wiedergebende Darstellung von der Zeit Narâm-Sin's (Nr. 1), d. h. von zirka 2650 über die Zwischenzeit hinweg (Nr. 2—13) bis in verhältnismäßig junge Zeit (Nr. 14) verfolgen.

Was diese Darstellungen veranschaulichen sollen, kann nicht zweifelhaft sein, dafür sind die Bilder zu sprechend, es ist, wie oben schon vorausgeschickt, der aus dem Bogen des Ostens aufsteigende Sonnengott. Das wird zudem noch ausdrücklich bestätigt durch den Stern auf einer Stange, die in Gestell ruht, bei Nr. 4, 10 und 11, denn 𒀭 kann nur 𒀭 𒌓, d. h. 𒀭 𒌓 ^{ilu}Šamaš, sein.

Der Sonnengott, strahlend aus den Bergen des Ostens hervortretend, dem sich die Tore des Himmels öffnen, ist ein aus der Hymnenliteratur wohlbekanntes Bild. So beginnt ein Hymnus an den Sonnengott[3]) mit den Versen:

„O Šamaš, am Horizonte des Himmels bist du aufgeflammt,
Den Riegel des glänzenden Himmels hast du geöffnet,
Die Türen des Himmels hast du geöffnet,
O Šamaš, zu dem Lande hast du dein Haupt erhoben,
O Šamaš, mit dem Glanze des Himmels hast du die Länder bedeckt,"

oder ein anderer[4]):

„O Šamaš, bei deinem Hervortreten aus dem großen Berg,
Bei deinem Hervortreten aus dem großen Berg, dem Quellenberg,
Bei deinem Hervortreten aus dem Berg, dem Ort der Geschicke,
Wo Himmel und Erde zusammenstoßen, am (Fundament des Himmels)
Stellen sich die großen Götter vor dir auf."

In den Kreis dieser Darstellungen, die wir in Bild und Lied verfolgen können, gehört nun aber auch unser Siegelzylinder **1 A 3** und die Abrollung **1 A 4** (**Abb. Taf. XI 11**), von denen wir ausgegangen sind. Der Berg, auf den der Gott den Fuß aufsetzt, ist vorhanden, der Himmelsschlüssel, den er in den oben gegebenen Beispielen so häufig in der Hand hält, kehrt wieder bei **1 A 3**, bei **1 A 4** auch die Strahlen. Neu ist nur die Verbindung des Gottes mit dem Sonnensymbol vor ihm, vorgenommen, um damit recht deutlich den Gott in seiner Eigenschaft als Sonnengott zu charakterisieren. Die Sonne ist wie bei **1 C 1** sein Rangzeichen.

[1]) Daß dieser Zylinder in den Kreis unserer Gruppe gehört, ist nicht zu bezweifeln. Ich kann C. F. Lehmann-Haupt a. a. O. nicht beipflichten, wenn er des Stiermenschen wegen in dem Gott Gilgameš sehen will. Sowohl Stiermensch wie Gilgameš sind ein notwendiges Requisit der altbabylonischen Kunst und werden gerade bei Götterdarstellungen jeglicher Art in der Weise wie der Stiermensch auf Nr. 14 verwandt. Vgl. darüber S. 103 und 108f.

[2]) Dieser Zylinder weist, trotzdem er stark unter dem Banne altbabylonischer Tradition steht, gewisse Züge auf, die eine Herstellung vor dieser Zeit nicht wahrscheinlich machen.

[3]) Nach einem Texte aus Assurbanipal's Bibliothek, der hier aber für altbaylonische Religion verwandt werden kann, da die Vorstellung alt ist. Auf den Sonnenhymnus folgt ein Beschwörungstext an den Sonnengott. — Die Übersetzung nach Ungnad in Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. I 82, vgl. auch Jastrow, Religion I 427, Jeremias in Roscher s. v. Schamasch Sp. 545.

[4]) Ebenfalls aus Assurbanipal's Bibliothek. Übersetzung nach Jastrow a. a. O. 428.

Es sind, wie wir sehen, eine ganze Reihe von Elementen, welche das Bild des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes ausmachen. Sie bedürfen im einzelnen noch einer näheren Untersuchung.

Da sind 1. die **Strahlen**[1]) zu nennen, welche bei Nr. 1—5 und 7—13 den Gott schmücken. Es ist ein hübscher Gedanke, den Gott, welcher der Welt das Tageslicht spendet, durch die Strahlen an den Schultern als den Strahlenden zu manifestieren. Erfunden ist diese Art der Symbolisierung im Zweistromlande und hat sich auch, soweit ich sehe, auf dieses beschränkt. Die originelle Art der Anbringung des Symbols an den Schultern der Gottheit ist aber nicht nur für den Sonnengott zur Anwendung gekommen, sondern auch andere Gottheiten des altbabylonischen Pantheons sind in dieser Weise, aber natürlich durch die ihnen eigenen Symbole, ausgezeichnet worden[2]). So (ich muß mich hier auf einige markante Beispiele beschränken) wachsen den Gottheiten, die mit der Vegetation zu tun haben, und das kann schließlich im letzten Grunde jede Gottheit sein, Blütenzweige oder Äste aus der Schulter heraus. Folgende Darstellungen seien dafür angeführt.

1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVI 140[3]). Dargestellt ist eine auf Thron (?) sitzende Göttin, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, die eine Kornähre (?) in der Rechten hält, während ihr zwei weitere Kornähren (?) aus den Schultern herauswachsen. Ihr schreitet an der Spitze einer Prozession ein Gott entgegen, dem Zweige nicht nur aus der Schulter, sondern auch aus dem Körper und der Hörnermütze heraussprossen. — Nachsargonisch.

2. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. IX 81[4]). Auf Berg[5]) sitzende Göttin, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Zweige haltend. Links von ihr Prozession dreier Götter[6]), der letzte mit Zweigen an den Schultern und am ganzen Körper. — Nachsargonisch.

3. Siegelzylinder. Abb. Proceedings of the society of biblical archaeology XIV, Taf. nach S. 210 Nr. 7[7]). Auf Thron[8]) sitzende weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Zweige in der Rechten haltend. Vor ihr an der Spitze einer Prozession männliche Gottheit mit Zweigen an den Schultern. — Nachsargonisch.

[1]) Den Ausdruck Heuzey's „ailes de flammes" oder „ailes flamboyantes" halte ich für wenig glücklich, da von Flügeln gar keine Rede sein kann.

[2]) In der bildenden Kunst findet sich diese Art der Symbolisierung außer in Babylonien vereinzelt noch in der chetitischen Kunst (einige Beispiele dafür in Bd. II), die sie aus Babylonien entlehnt hat. In der Literatur hat sie aber einen stärkeren Niederschlag hinterlassen, vgl. z. B. die von Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 45, dazu erwähnte uralte arische Sage von dem Schlangendämon Zohák.

[3]) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 135 fig. 381; Amer. Journ. of arch. II (1886) 265 fig. 32.

[4]) = Ward a. a. O. 134 fig. 378.

[5]) So glaube ich, ist der Sitz zu deuten, wenn auch das sonst übliche charakteristische Bergschema nicht angewandt ist. Die Erklärung Delaportes a. a. O. 48 „un tas de plantes ou de grains" halte ich für ausgeschlossen. — Wahrscheinlich ist auch der Sitz der Göttin auf Nr. 1 ebenso aufzufassen.

[6]) Wie schon aus den Hörnerkronen hervorgeht.

[7]) = Ward a. a. O. 135 fig. 382.

[8]) Vielleicht als Berg aufzufassen.

4. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 136 fig. 387. Göttin, bekleidet mit Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, je drei Zweige an den Schultern, zwei weitere in der Linken haltend. Vor ihr Gott[1]), dem ebenfalls drei Zweige aus den Schultern herauswachsen. — Nachsargonisch.

5. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. IX 80. Auf Berg sitzende, weibliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, je drei Zweige an den Schultern, einen Zweig in der Linken haltend. Rechts von ihr Adorationsszene. — Nachsargonisch.

6. Siegelabrollung auf einer Tontafel aus Tello aus der Zeit Narâm-Sin's. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 287 fig. G[2]). Auf Thron sitzende Göttin, Zweige an den Schultern, hinter ihr auf hoher Basis ihr Kultbild, dem die Zweige nicht nur aus den Schultern, sondern auch aus dem Körper herauswachsen. Rechts davon Adorationsscene.

Auf eine Benennung der Gottheiten, sowohl der männlichen wie der weiblichen, muß ich verzichten. Thureau-Dangin[3]) hat in der Göttin die Göttin Nisaba, welche ein Text aus Tello Göttin des Rohres nennt, sehen wollen. Das ist möglich, aber durchaus nicht gesichert. Fast alle Göttinnen des älteren Pantheons können für diese Darstellungen in Betracht kommen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß der Gott mit Zweigen mit dem babylonischen Vegetationsgott Tamuz identisch ist. In der Göttin könnte man dann Geštin-anna oder Ištar erblicken und unsere Bilder würden irgendeinen Zug aus den Tamuzmythen wiedergeben, den wir allerdings bisher literarisch nicht zu fassen vermögen[4]).

In diese Kategorie gehören auch die sehr häufigen Darstellungen der Ištar oder ihr verwandter Göttinnen, die sie mit Mohnkapseln auf langen Stengeln an den Schultern darstellen[5]).

Den Göttern des feuchten Elementes fließen bei dieser Art von Symbolisierung die Wasserströme aus den Schultern und aus dem Leibe heraus[6]). Wieder andere Götter werden in dieser Weise mit den ihnen zugehörigen Tieren verbunden, so z. B. Nin-gir-su von Lagaš mit dem Löwen[7]), Nin-giš-zi-da von Lagaš mit dem Schlangengreifen (so z. B. auf dem Berliner Gudearelief. Abb. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten Tafel VII) oder der Stiermensch **3 A 15 (Abb. Taf. XIV 3)** mit dem Löwengreifen.

Das Herauswachsen des Symbols einer Gottheit aus ihren Schultern läßt

[1]) Er scheint mit Fell bekleidet zu sein und einen Bogen in der Hand zu halten. Die ungenügende Zeichnung bei Ward läßt das nicht genau erkennen.

[2]) = Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 27.

[3]) Rev. d'Assyr. VII 107ff. = Nouvelles fouilles de Tello 171ff. — Daneben ist Nisaba aber zweifellos Göttin des Ackerbaues, bezeichnet doch ihr Jdeogramm die Zerealien selbst. Vgl. dazu Jastrow, Religion I 95.

[4]) Vgl. über Tamuz bes. Zimmern, Abh. der Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. XXVII (1909), 701ff.

[5]) Beispiele dafür S. 143.

[6]) Beispiele dafür S. 137.

[7]) Siehe S. 136.

sich somit in Babylonien seit der Sargonidenzeit verfolgen, wahrscheinlich ist es aber noch älter, also sumerisch, wenngleich bisher auch nicht nachweisbar.

Als anderes Charakteristikum des Sonnengottes ist 2. der **Himmelsschlüssel** anzuführen, den wir auf Nr. 3, 4, 6, 7, 9, 12, 13 und **1 A 3** antreffen. Dieser in allen gut erhaltenen Exemplaren (siehe besonders Nr. 3, 4 und 6) stets sägeförmig ausgezackte Gegenstand ist schwerlich eine Waffe[1]) oder ein Zweig[2]), sondern kann kaum etwas anderes sein als der Himmelsschlüssel, mit dem die Tore des Himmels geöffnet werden, wie der Hymnus singt. Diese Vermutung wird zur Gewißheit erhoben durch den Nachweis, daß heute noch derartige sägeförmig ausgezackte Schlüssel bei primitiven Völkern im Gebrauch sind. **Abb. 4** gibt den Querschnitt eines Schlosses aus Holz, wie es heute noch im Iraq und in Mesopotamien sich findet, wieder[3]). Das Schloß ist in geöffnetem Zustande dargestellt. Um es zu schließen, muß der Riegel (a b) nach links geschoben werden, so daß die drei Fallklötzchen (c, d, e) in die drei Ausschnitte des Riegels fallen. Um es zu öffnen, muß der dreizinkige Schlüssel (f g) eingeführt werden, der die drei Fallklötzchen aus den Ausschnitten des Riegels emporhebt und dadurch den Riegel wieder frei macht. Diese Schlüsselform haben wir auch in dem Gegenstand, den der Sonnengott in der Hand hält, zu erkennen. Das altbabylonische Schloß ist somit von dem noch heute in Babylonien üblichen in nichts verschieden gewesen. Damit findet aber auch das einigemal in altbabylonischen Rechtsurkunden[4]) als Symbol des Šamaš angeführte „ša-ša-rum ša ilu Šamaš“[5]) eine Erklärung. Šaššaru bedeutet Säge, wie Meißner[6]) nachgewiesen hat, und ist somit in übertragener Bedeutung auch für den sägeförmig ausgezackten Schlüssel des Šamaš gebraucht worden, denn daß Šamaš gerade in den Darstellungen, die seinen Aufgang wiedergeben, eine Säge[7]) in der Hand halten sollte, halte ich für ausgeschlossen. Auf stark abgeriebenen Siegelzylindern ist häufig nur noch ein stabförmiges Instrument zu erkennen, das aber natürlich auch nichts anderes als der Himmelsschlüssel

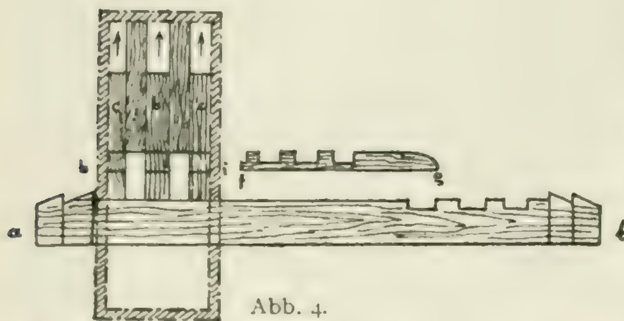


Abb. 4.

1) Ward, Seal cylinders of Western Asia 88, und zwar Waffe der Steinzeit.

2) Menant, Glyptique I 122; Heuzey, Origines orientales de l'art.

3) Vgl. ferner für ähnliche Schlösser v. Cohausen, Ann. der nass. Altertumsvereine 1874, 135 ff.; Kaindl, Mitt. d. anthropol. Gesellschaft XXVI 147 ff.; Diels, Parmenides Lehrgedicht 141 f., der den lakonischen Schlüssel in dieser Weise erklärt. – Das Abb. 4 abgebildete Schloß ist an einer Tür des deutschen Expeditionshauses in Assur angebracht. Die Skizze verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Regierungsbauführer Lührs.

4) Vgl. B. Landsberger O. L. Z. XV 149 f.

5) Auf der Urkunde Meißner, Altbabylonisches Privatrecht 105 = Vorderasiatische Schriftdenkmäler IX No. 130 f. hat šaššaru das Gottesdeterminativ.

6) Mitt. der vorderasiat. Gesellschaft IX 234 ff.

7) So Landsberger a. a. O.

sein kann. Nur in einem Falle, bei Nr. 14, ist es sicher zu einem kurzen **Schwert** umgestaltet, daran läßt die Darstellung keinen Zweifel, gerade hier aber wenig verwunderlich, da wir es ja mit einem Siegelzylinder aus der Peripherie des altbabylonischen Kulturkreises zu tun haben. Bei Nr. 7, 13 und 14 führt der Gott zudem noch eine **Keule** als Waffe.

Um das Bild des Gottes, der mit dem Himmelsschlüssel die **Tore des Himmels** öffnet, vollständig zu machen, finden sich dann auch noch 3. bei Nr. 4—12 und 14 diese selbst dargestellt. Bei Nr. 7 ist nur ein Torflügel vorhanden, weil der Platz an der rechten Seite des Gottes für die Adorationsszene gebraucht wurde. Auch Nr. 12 weist nur einen Torflügel auf, die dem Toröffner auf der rechten Seite des Sonnengottes entsprechende Figur präsentiert hier dem Šamaš den Himmelsschlüssel, den er sonst stets selbst führt. Bei Nr. 4 sind auf den Torflügeln Löwen angebracht, die als Wächter aufzufassen sind. Einen schönen literarischen Beleg für diese Darstellung finden wir auf dem Gudea-Zylinder A 26, 26—27, wo es heißt: „Auf dem . . . ., das über den Türflügeln angebracht war, ließ er einen Junglöwen und einen Jungpanther wohnen“[1]).

Die **Toröffner** auf Nr. 4—12 und 14 gehören zu den dienenden Gottheiten des Šamaš, auch wenn sie wie auf Nr. 6 nicht direkt durch die Hörnermütze auf dem Kopfe als Götter bezeichnet werden. Jeder größere Gott des altbabylonischen Pantheons hat seinen Hofstaat, der nach dem Muster des Hofstaates des irdischen Königs gebildet worden ist. Die Gottheiten dafür sind teils neu erfunden, teils aber sind schon vorhandene alte Gottheiten auf diese Weise in den Machtbereich einer großen Gottheit aufgenommen worden und haben damit ihre frühere Selbständigkeit eingebüßt, wozu die auch in Babylonien herrschende Neigung zum Synkretismus immer mehr führen mußte. So hat Anu seinen Oberwesir, seine Oberbäcker, Oberhirten, Obergärtner und Räte, En-lil seinen Oberschiffer, Thronträger, Oberpriester, Schwertträger, seine Ziegenhüter und seine Torhüter, Sin seinen Wesir, seinen Oberpriester und seine Hirten. Unter dem Gefolge des Šamaš sind neben den verschiedenen Wesiren, darunter einem Wesir zur Rechten und einem zur Linken, und den sechs Richtern besonders bemerkenswert Bunene, der Wagenlenker des Šamaš, und die beiden rābisu, d. h. Torhüter, des Sonnengottes. Letztere haben wir in den Figuren der Toröffner in erster Linie zu erkennen[2]).

---

[1]) **Thureau-Dangin, Sumerisch-akkadische Königsinschriften 119.**

[2]) Besonders wichtig hierfür sind die Götterlisten der Serie An-^{ilu}Anum, die Cuneiform texts XXIV publiziert sind. Vgl. dazu Zimmern, Ber. über die Verhandl. der Königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 1911, 83ff. und Michatz, Die Götterlisten der Serie An-^{ilu}A-nu-um (Diss. Bresl. 1909). — Heuzey's Ausführungen (Origines orientales de l'art 77f.) über die Toröffner halte ich für zu weitgehend. Ich kann mich seinen Worten „les deux serviteurs du dieu sidéral paraissent être quelque chose de plus que les portiers d'un temple, et leur rôle, rappelant celui des Heures grecques qui ouvraient et fermaient les portes du ciel, indiquerait plutôt des génies du matin et du soir, de l'été et de l'hiver, de l'Orient et de l'Occident“ nicht anschließen. Ein literarischer Beleg dafür läßt sich nicht erbringen, denn die Vorstellung von einem „Berg des Sonnenaufgangs“ und einem „Berg des Sonnenunterganges“ (Jensen, Kosmologie 212) ist jünger, das Gilgamesepos z. B. kennt sie noch nicht, vgl. dazu Ungnad-Greßmann, Gilgameschepos 159, deshalb können auch unsere Bilder nur als Darstellungen des Sonnenaufganges aufgefaßt werden.

Die Strahlen, der Himmelsschlüssel und die Himmelstore mit den Toröffnern gehören demnach zu den Elementen, welche das Bild des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes ausmachen; sie brauchen aber, wie die Aufzählung zeigt, nicht notwendigerweise alle zugleich auf dem Bilde vorhanden zu sein, aber allen unseren Darstellungen (Nr. 1—8, 10—14, **1 A 3 und 4**), mit nur einer Ausnahme (Nr. 9) ist 4. das **Bergmotiv** gemeinsam, das demnach als wichtigstes Element des Bildes fungiert. Im einzelnen lassen sich natürlich kleinere Variationen feststellen, so ist auf den älteren Darstellungen der Gott zumeist zwischen Berggipfeln stehend oder mit einem Beine, mehr oder minder weit ausholend, auf einen der Berggipfel tretend oder aus dem Berge herauswachsend dargestellt, während zur Zeit der Hammurapidynastie es absolute, von keiner Ausnahme durchbrochene Regel ist, daß der Gott nur noch auf einen ganz kleinen Berggipfel das Bein aufsetzt. Diese zunehmende Stilisierung und Vereinfachung des Motivs läßt sich auch in der Bergbildung verfolgen, die auf den älteren Bildern zumeist recht realistisch gehalten ist, dagegen auf denen der Hammurapidynastie sich zumeist zu einem ganz einfachen postamentartigen Untersatz[1]) verflüchtigt hat (so bei **1 A 3 und 4**), ohne daß deshalb jedoch irgendein Zweifel bestehen könnte an der Auffassung dieses Postamentes als Berg. Der bergige Untergrund, der bei Nr. 3 und 14 das ganze Bild unten begrenzt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach der „šupuk šamê", „der Himmelsdamm"[2]), den wir häufig in den Texten erwähnt finden. — Von besonderer Wichtigkeit für die Ausgestaltung des Bergmotivs ist Nr. 13. Der Gott tritt hier nicht auf einen Berg, sondern auf einen vierstufigen Turm. Dieser Turm ist nichts anderes als der Terrassenturm des babylonischen Tempels, die ziqqurrat. Das Motiv des aus den Bergen des Osten aufsteigenden Sonnengottes (ein anderer kann nach den Strahlen an den Schultern und dem Himmelsschlüssel in der Hand der Gottheit nicht in Frage kommen) ist demnach in unserem Falle kombiniert mit einer anderen dem altsumerischen[3]) Glauben sehr geläufigen Vorstellung, die Götter als Berggötter, d. h. in den Bergen wohnend, aufzufassen. Dieser Vorstellung verdanken auch die Tempelpyramiden ihre Entstehung[4]). Die älteste Tempelpyramide, welche wir bis jetzt auf babylonischem Gebiet kennen, ist die in Nippur von der Expedition der Universität Philadelphia freigelegte, die zum Tempel des En-lil gehört. Vier übereinanderliegende Tempeltürme lassen sich hier scheiden, der älteste ist präsargonisch, der zweite geht auf Narâm-Sin von Akkad

[1]) Der Berg als postamentartiger Untersatz begegnet vereinzelt schon in der Kunst der Dynastie von Ur, vgl. z. B. die Siegelabrollung Delaporte, Inventaire des tablettes de Tello IV pl. II Nr. 7518. Welcher Gott hier in Frage kommt (ob ebenfalls Šamaš) läßt sich nicht feststellen.

[2]) Vgl. über den Himmelsdamm Jensen, Kosmologie 37 ff.

[3]) Ich sage mit Absicht altsumerisch und nicht altbabylonisch, da ich glaube, daß die Religion Babyloniens in ihren Hauptvorstellungen sumerisch also unsemitisch ist, wofür besonders ihre Verwandtschaft mit der kleinasiatischen Religion spricht. Die Semiten haben genau so wie in Syrien und Phönizien die alten Kulte und Vorstellungen einfach übernommen, so z. B. die Verehrung des sumerischen Gottes En-lil in Nippur, wo die semitische Bevölkerungsschicht seit ältester Zeit ansässig ist.

[4]) Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 33.

zurück, der dritte auf Ur-Gur und der vierte auf Assurbanipal[1]). En-lil wird „lugal kurkura", „Herr der Bergländer", oder „kur-gal", „der große Berg", genannt, sein Tempel führt den Namen e-kur, d. h. Haus des Berges. Für seine ziqqurrat sind als Namen Im-ḫarsag, d. h. Windberg, E-šagaš, d. h. Haus der Entscheidung, E-gigunu, d. h. Haus des Grabes' und Dur-anki, d. h. Band Himmels und der Erden, überliefert[2]). Die Namen zeigen, wie in die ursprüngliche Bergauffassung alle möglichen anderen Vorstellungen, besonders Vorstellungen kosmologischer Art hineininterpretiert worden sind. Der Tempelberg ist zum mythologischen Götterberg, der aus der Unterwelt zur Erde emporsteigt und bis in den Himmel hineinragt, geworden[3]). Ob für En-lil dieser Gebäudetypus zuerst geschaffen worden ist[4]), läßt sich zurzeit nicht entscheiden, hier bleibt das Resultat weiterer Ausgrabungen abzuwarten.

Der Gedanke, die Berge als Wohnsitz der Gottheit aufzufassen — das ist wohl die zugrunde liegende Idee — ist in der sumerischen Religion, soweit wir sie bisher kennen, nicht nur auf En-lil beschränkt. So wird die Göttin Nina „Herrin des heiligen Berges" genannt[5]), und der Name der Göttin Nin-ḫar-sag bedeutet nichts anderes als „Herrin des Berges". Ea ist der „Herr des glänzenden Hügels" (En-du-azag-ga)[6]) oder der „Herr des Berges" (En-kur)[7]). Anu führt den Namen E-kur, „Berghaus"[8]), Papsukkal wird der „glänzende Hügel"[9]) und der Gott Amurru (MAR. TU) der „Berg des Heiligens und des Lebendigmachens"[10]) genannt.

Den literarischen Notizen gehen die bildlichen Belege parallel. Ein kleines archaisches Kalksteinrelief aus Tello (Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 209)[11]) stellt eine auf Berg sitzende Göttin dar, der ein nackter Priester ein Libationsopfer bringt. Die ganze Darstellung ruht zudem noch auf bergigem Untergrund. Einen Berg als Sitz hatte auch die Vegetationsgöttin, die wir S. 80f.

---

[1]) Vgl. dazu Hilprecht, Explorations in the Bible lands 548f (bes. den Querschnitt auf S. 549); Fisher, Excavations at Nippur I. II; Koldewey, Tempel von Babylon und Borsippa 62. Sargon von Akkad nennt sich nur Erbauer des Tempels, des e-kur, vgl. den Türangelstein aus Nippur Thureau-Dangin a. a. O. 163 IX c.

[2]) Hilprecht, Ausgrabungen im Bêltempel zu Nippur 68; Jastrow, Religion I 489f.

[3]) Vgl. über den Götterberg bes. Ungnad-Greßmann, Gilgameschepos 113f.

[4]) So Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 32. — Es könnte allerdings dafür der Umstand sprechen, daß alle anderen bisher nachweisbaren Tempelpyramiden erst jünger sind. Der Name e-kur haftet ursprünglich nur an dem Tempel En-lils, er wird dann später auch allgemein auf die Tempel anderer Gottheiten übertragen, vgl. z. B. Gudea Cyl. B 20, 20 (Thureau-Dangin a. a. O. 139).

[5]) Mörser E-an-na-tum's 3, 5 und 6 (Thureau-Dangin a. a. O. 29).

[6]) Michatz a. a. O. 10.

[7]) Michatz a. a. O. 11.

[8]) Michatz a. a. O. 8.

[9]) Michatz a. a. O. 25; vgl. ferner a. a. O. 34: Gott Gir genannt der „große Berg".

[10]) So in der Legende des Cylinders Coll. de Clercq I pl. XXI 201; vgl. ferner Reisner, Hymnen, Taf. 49, 5 und Taf. 92, 17, hier „Herr des Berges" genannt.

[11]) = Heuzey, Antiquités chaldéennes 119 Nr. 11; Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. II 48, Abb. 76. — Strahlen an den Schultern (so Heuzey a. a. O.) kann ich nicht erkennen. Aja, die Gemahlin des Sonnengottes kann deshalb nicht in der Göttin erblickt werden. — Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 98 will in der Göttin die Nin-ḫar-sag sehen. Das ist möglich, aber nicht sicher.

kennen gelernt haben. Auf postamentartigem Berg stehend findet sich auch sehr häufig die nackte Form der Ištar dargestellt, z. B. auf den Siegelzylindern Coll. de Clercq I pl. XXIII 222, 234, pl. XXXIX 235 bis, Lajard, Culte de Mithra pl. XXX 1; Berlin V. A. Nr. 633, 651, 3333 (sämtlich aus der Zeit der Hammurapidynastie)[1]. Schließlich seien noch in diesem Zusammenhange die allerdings jüngeren Darstellungen des Adad und der Ištar (so laut Beischrift) auf einem Relief des Šamaš-reš-usur aus Babylon (Abb. Weißbach, Babylonische Miscellen, Lichtdruck am Anfang), die Darstellung Adads auf einer Lapislazulistange aus Babylon (Abb. Weißbach a. a. O. 17 Fig. 2)[2] und die Darstellung der Ištar und Gula auf einem Kudurru aus der Zeit Nabu-šum-iškun's (Bd. II Anhang I Nr. 34) erwähnt. Die Gottheiten stehen hier immer auf einem Postament, das im Bergschema gehalten ist[3].

Soweit wir die Bergvorstellung in Babylonien verfolgen können, wird damit das Wohnen der Gottheiten auf den Bergen zum Ausdruck gebracht, und dieser Gedanke wird dann später noch, wie wir oben gesehen haben, durch allgemein kosmologische Vorstellungen erweitert. Ob dies aber die ursprüngliche Vorstellung ist, ist eine andere Frage. Ausdrücke wie „großer Berg" und „glänzender Hügel" sind nichts anderes als poetische Metaphern. Ich halte es, an die in der Einleitung ausgesprochenen Gedanken anknüpfend, nicht für ausgeschlossen, hierin den Ausgangspunkt für die Bergvorstellung zu sehen, die dann allerdings in gewaltiger Weise in den Stufentürmen der babylonischen Tempel bildlich erstarrt und in der religiösen Gedankenwelt erheblich umgestaltet ist. Ob sich in Babylonien selbst diese Vorstellung entwickelt hat, oder ob die Sumerer sie aus ihrer Urheimat mitgebracht haben, läßt sich nicht entscheiden. Die Alluvialebene hat keine Berge, und von Babylon aus kann man auch nirgends Berge am Horizont wahrnehmen, aber dabei darf man nicht vergessen, daß für die Babylonier von alters her die Grenze der Erde ein unübersteigliches Gebirge bildete, auf dem oder hinter dem das Jenseits, die Götterheimat liegt, ein Gedanke, der sicher auf praktische geographische Vorstellungen zurückgeht[4].

Durch die Verbindung des Sonnengottes mit der ziqqurrat auf Nr. 13 ist aber nun auch dieser als Berggott, d. h. als in den Bergen wohnend, charakterisiert. Dafür ist dies das einzige, aber um so gewichtigere Zeugnis, denn aus den anderen Darstellungen konnten wir dies nicht schließen, da bei ihnen die Berge wahrscheinlich nur auf die Illustration eines poetischen Gedankens, wie ihn der Hymnus so schön in Worte kleidet, zurückgehen. Unser Siegelzylinder gehört seinem Stile

[1]) Zu beachten ist aber der Siegelzylinder Berlin V. A. No. 2805 (ebenfalls Hammurapidynastie), auf dem deutlich ein Kultbild der nackten Ištar auf hoher Basis dargestellt ist.

[2]) = M. D. O. G. Nr. 5 (1900), 12 Abb. 2.

[3]) Eine Reihe anderer Gottheiten, die mit Bergen verbunden sind, werden, um Wiederholungen zu vermeiden, weiter unten behandelt werden. — Als interessante Parallele für das Sitzen der Gottheit auf dem Berg möchte ich die Darstellung Christi auf dem Paradiese, aus dem die vier Paradiesströme herausquellen, anführen. Beispiele: A. Venturi, Storia dell'arte italiana I 213 fig. 200 und 217 fig. 204 (in letzterem Falle Christus als agnus Dei dargestellt).

[4]) Vgl. dazu bes. Ungnad-Greßmann, Gilgameschepos 159.

nach der nachsargonischen Kunstepoche an, kann aber nicht wesentlich jünger als diese sein. Von Narâm-Sin von Akkad wird nun berichtet[1]), daß er dem Šamaš zu Ehren in Sippar einen Tempel und wohl auch die dazu gehörige ziqqurat erbaut habe. Aus der Zeit Narâm-Sin's stammt auch die Siegelabrollung Nr. 1. Die Verehrung des Sonnengottes unter diesem Herrscher findet damit einen treffenden Beleg. Ist auf Nr. 13 vielleicht die Tempelpyramide von Sippar dargestellt?[2])

Die weiteren Bildelemente des Sonnengottes, der aus den Bergen des Ostens aufsteigt, sind von geringerem Belang. Die Adorationsszenen auf Nr. 1, 6, 7, 13 und 14 gehen nicht über den auf S. 54 Anm. 1 gekennzeichneten Schematismus hinaus. Nur die Götter auf Nr. 3 verdienen noch Beachtung. Es sind die „großen Götter", die sich vor dem Sonnengott bei seinem Aufgange aufstellen, wie der zweite oben zitierte Hymnus sagt. Die weibliche Gottheit mit den Mohnstengeln an der Schulter muß eine der großen weiblichen Vegetationsgottheiten sein, allerdings ist die Beflügelung absolut singulär. Der Gott mit den Wasserstrahlen ist einer der vielen Wasser- oder Flußgötter; ob es hier Ea ist, läßt sich nicht entscheiden. Den doppelköpfigen Gott[3]) vermag ich nicht zu benennen. Ebensowenig weiß ich, wer der Gott mit dem Bogen ist[4]). Soll der Stier hier vielleicht Rammân repräsentieren, als dessen Tier wir ihn kennen?

Von den Darstellungen des Sonnengottes, der aus den Bergen des Ostens aufsteigt, lassen sich nicht trennen **1 B 12—14 (Abb. Taf. XI 2), 15 (Abb. Taf. XI 6), 16, 17, 2 A 18 und 19 und 3 A 3 (Abb. Taf. XI 3)**. Der Typus des Gottes ist der gleiche wie bei **1 A 3 und 4**, nur das vor dem Gotte angebrachte Symbol ist ein anderes, bei **1 B 12—17** ist es eine Kombination von Sonne und Mond, bei **2 A 18 und 19** die Mondsichel und bei **3 A 3** der Stern. Daß wir in der Scheibe, die in der Mondsichel ruht, bei **1 B 12—17** wirklich die Sonnenscheibe zu sehen haben und nicht Mondsichel-Vollmond[5]), wie dieses Symbol stets in Ägypten und in späterer Zeit auch in Vorderasien zu deuten ist, beweisen **1 B 12 und 14** durch die erklärende Beischrift: „^{ilu}Šamaš".

Die Mondsichel in der Verbindung mit der Sonnenscheibe ist der symbolische Ausdruck für die beiden höchsten Gestirne, die der Welt das Licht spenden. Daß man den Mond wie bei unseren Beispielen auch dann anbringt, wenn es sich um eine Darstellung des Sonnengottes handelt, dürfte darin seine Erklärung finden, daß der Mond zur Zeit der Dynastie von Ur, deren Hauptgott Sin ist, gewissermaßen als Dynastiesymbol gegolten hat und deshalb in dieser Weise mit dem solaren Symbol verbunden wurde. Dazu paßt, daß erst auf Darstellungen aus der Zeit der Dynastie von Ur diese Kombination von Sonne und Mond vorkommt.

---

[1]) In einer Inschrift Naboned's Keilinschriftl. Bibl. III 2, 106 f.

[2]) Möglich ist natürlich auch, daß wir hier die Tempelpyramide im südbabylonischen Kultort des Šamaš, in Larsa vor uns haben. Der Name des Tempels e-barra, „Haus des Glanzes", ist an beiden Orten der gleiche (Jastrow, Religion I 68).

[3]) Über den doppelköpfigen Gott vgl. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 55; Scheil, Une saison de fouilles à Sippar 85. — Vielleicht ist darin Šena-ilani, die „Zweigottheit", zu erblicken.

[4]) Vielleicht der Kriegsgott Ninib.

[5]) So hat Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 65,2, diese Kombination erklärt. Die früheren Erklärer, z. B. Menant, haben immer richtig Sonne-Mond darin gesehen.

War der Typus einmal geschaffen, so ging er als konventionelles Symbol weiter, auch als die Dynastie von Ur vom Schauplatz der Geschichte abgetreten war. Sonne-Mond als Zeichen für Sonne tritt demnach dem einfachen Zeichen für Sonne an die Seite, der Mond dürfte dabei kaum noch eine Bedeutung haben[1]). Das bestätigen denn auch in jeder Weise die Darstellungen. **1 B 12—17** schließen sich völlig dem im Anschluß an **1 A 3 und 4** behandelten Bilde des Šamaš, der aus den Bergen des Ostens hervortritt, an, und auch **2 A 18 und 19** findet damit seine Erklärung. Auf **2 A 19** ist zudem noch die Deutung des Gottes als Šamaš durch die erklärende Beischrift „^{ilu}Šamaš" gesichert. Seine Gemahlin Aja, die ebenfalls in der erklärenden Beischrift genannt wird, kann dann aber keine andere sein als die weibliche Figur im Redegestus auf **2 A 19,** die wir in diesem Falle einmal sicher als eine bestimmte Gottheit zu fassen vermögen.

Der Stern bei **3 A 3** wird nichts anderes als das ilu-Zeichen sein, dessen spätere Gestalt ja auf den durch sich schneidende Linien angedeuteten Stern zurückgeht, das aber zugleich auch ideographisch „šamû", „Himmel", bedeuten kann. Der Gott ist auch in diesem Falle sicher der Sonnengott, das zeigt die erklärende Beischrift. Die weibliche Figur im Redegestus ist auch bei diesem Beispiel ebenfalls wieder Aja, wie aus der Beischrift hervorgeht. Ob wir nun auf Grund der Beischriften von **2 A 19 und 3 A 3** auch in allen sonstigen Darstellungen des Šamaš, auf denen die weibliche Figur im Redegestus auftritt, diese mit Aja bezeichnen können, lasse ich dahingestellt. Wahrscheinlich ist es und entspricht völlig der babylonischen Auffassung, nach der in erster Linie die Gemahlin des Gottes Fürsprache bei ihrem Gatten einlegt.

Schließlich seien noch eine Reihe Darstellungen angeführt, die den Šamaš, der aus den Bergen des Ostens hervortritt, in der gleichen Form wie **1 A 3 und 4, 1 B 12—17, 2 A 18 und 19 und 3 A 3** wiedergeben, nur fehlt das Astralsymbol. Es gehören dahin die Siegelzylinder: Coll. de Clercq I pl. IX 84, pl. XVII 154, pl. XXII 209, pl. XXXIX 235 bis; Morgan pl. XI 72; Legrain, Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin pl. IV 37; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. IV 56, 58 und 60; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XII 137, pl. XIII 159, 160, 164, 165, 168[2]), pl. XIV 172, 175, 190, 191, pl. XVI 212; Berlin V. A. Nr. 228, 239, 515, 625, 699, 2109, sämtlich aus der Zeit der Hammurapidynastie.

Damit können wir die so ergiebige Behandlung des Sonnengottes, der aus den Bergen des Ostens hervortritt, verlassen. Wir haben das Motiv in selten reicher Fülle durch einen langen Zeitraum hindurch verfolgen können. Entwicklung in der Gestalt des Bildes läßt sich insofern feststellen, als die Kunst der Hammurapi-

[1]) So in unseren Beispielen. Dagegen hat natürlich der Mond in der Kombination mit der Sonne und dem Venusstern auf Grenzsteinen aus der Zeit der Kassitendynastie (Bd. II Anhang I Nr. 21 und 24) seine volle Bedeutung.

[2]) „^{ilu}Kab-ta" und „^{ilu}Nin-dar-an-na" oder „Nin-gun-an-na" auf diesem Zylinder ist nicht als Beischrift, sondern als Legende zu fassen. Delaporte a. a. O. 98 liest unrichtig Nin-si-an-na. Für Nin-dar-an-na vgl. Brünnow Nr. 11028, die Göttin ist = Ištar, und zwar wahrscheinlich Ištar als Herrin des Sternbildes (dar = burummu Delitzsch, Handwörterbuch 187) des Himmels.

zeit (dazu gehören ja **1 A 3 und 4, 1 B 12—17, 2 A 18 und 19 und 3 A 3** und die eben aufgeführten Beispiele) erstlich den Gott in vielen Fällen mit dem Astralsymbol verbindet und zweitens von dem reichen Beiwerk der älteren Darstellungen absieht und nur das zur Kennzeichnung des Motives absolut Notwendige gibt, und auch dieses häufig, wie der zum Postament verflüchtigte Berg zeigt, in stark schematisierter Form.

Außer der Darstellung des Sonnengottes in dieser Form läßt sich in der altbabylonischen Kunst eine zweite verfolgen, die mit der ersten aufs engste zusammenhängt, die Darstellung des **sitzenden Sonnengottes.** Es gehören dahin:

1. Siegelabrollung des Lugal-ušumgal, Patesi von Lagaš unter Narâm-Sin auf einer Tontafel aus Tello Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 285 fig. E[1]). Sitzende, männliche Gottheit, auf dem Haupt die Hörnerkrone[2]), Strahlen an den Schultern, hinter ihr Pappel, vor ihr Adorationsszene, von der nur noch der Adorant erhalten ist.

2. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VIII 72[3]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, den Himmelsschlüssel in der Rechten haltend. Vor ihr sieben Adoranten, der letzte aus Raummangel klein dargestellt, bekleidet mit vertikal gestreiftem Rock, der den Oberkörper frei läßt, auf den Köpfen Hörnermützen[4]). — Nachsargonisch.

3. Siegelzylinder. Abb. Heuzey, Rev. arch. XXVI (1895) 304 fig. 6. Auf Berg sitzende, männliche Gottheit, Hörnerkrone auf dem Haupt (Gewand nicht zu bestimmen), Strahlen an den Schultern. Links und rechts Toröffner mit Torflügeln.

4. Siegelzylinder. Abb. Heuzey a. a. O. 305 fig. 7. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, Himmelsschlüssel in der Rechten haltend. Rechts Toröffner mit Torflügel, links Adorationsszene.

5. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 98 fig. 278. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, in der Linken den Himmelsschlüssel haltend. Rechts von ihr Adorationsszene. — Nachsargonisch. — Ähnlich a. a. O. 275, 276, 277, 281.

6. Siegelzylinder. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXXbis 14. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, hinter ihr Stern auf Stange, die in Gestell ruht, vor ihr Stern. Rechts von der Gottheit drei Adoranten, Tracht und Kopfbedeckung wie bei Nr. 2. — Nachsargonisch.

[1]) Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 60.
[2]) Tracht nicht zu bestimmen.
[3]) = Lajard, Culte de Mithra pl. L 1; Ward a. a. O. 97 fig. 272.
[4]) Ähnlicher Zylinder im Besitz von Frau Martha Koch in Aleppo.

7. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 97 fig. 274. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, bekleidet mit dem vertikal gestreiften Rock, der den Oberkörper frei läßt, auf dem Kopf die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, den Himmelsschlüssel in der Rechten haltend. Vor ihr Adorationsszene, hinter ihr Stern auf Stange, die in Gestell ruht. — Nachsargonisch. — Ähnlich a. a. O. 279.

8. Der Sonnengott auf der Gesetzesstele des Hammurapi. **Abb. Taf. XI 7**[1]). Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, Stab und Ring in der Rechten haltend, die Füße auf Schemel, der in dem charakteristischen Bergschema gehalten ist. Vor ihr Hammurapi im Adorationsgestus[2]).

9. Die unter **1 A 6—8** (**Abb. Taf. XIV 2**), **1 B 22** (**Abb. Taf. XI 1**) **und 23, 1 C 1** (**Abb. Taf. X 5**) **und 2 A 20** aufgezählten Darstellungen.

Alle diese Bilder sind Darstellungen des sitzenden Sonnengottes. Bei Nr. 8 und **1 C 1,** von dem wir ja oben bei der Behandlung der Astralsymbole ausgegangen sind, steht dies inschriftlich fest. Bei Nr. 6 und 7 ist diese Deutung gesichert durch den Stern auf Stange, die in Gestell ruht, eine Kombination von Zeichen, die, wie wir S. 79 gesehen haben, „^{ilu}Šamaš" zu lesen ist. Damit sind wir aber auch berechtigt, in dem Gott auf den anderen Bildern, die mit jenen aufs engste verknüpft sind, den Sonnengott zu erblicken. Für **1 A 8** könnte man allenfalls auch noch die erklärende Beischrift anführen, die aber recht willkürlich und mißverstanden angebracht zu sein scheint; denn abgesehen davon, daß die Zeichen für Aja von einander getrennt sind, gibt es auf dem Zylinder überhaupt keine weibliche Figur, die für Aja in Betracht kommen könnte. Da der Zylinder der Gruppe des Peripheriestils angehört, erklärt sich das ohne Schwierigkeit. Die Beischrift „Šamaš" kann jedenfalls nur, wenn man sie überhaupt verwerten will, auf den sitzenden Gott bezogen werden[3]).

Die Verbindung mit der eben besprochenen Gruppe des aufgehenden Sonnengottes ergeben besonders Nr. 1—8. Der Gott hat in all diesen Beispielen Strahlen an den Schultern, bei Nr. 2, 4, 5 und 7 hält er zudem noch den Himmelsschlüssel in der Rechten, bei Nr. 3 und 4 erscheint auch der Toröffner mit dem Torflügel, wie wir ihn auf Gruppe 1 kennen gelernt haben. Bei Nr. 8 ist das Bergmotiv wenigstens noch angedeutet durch den im Bergschema gehaltenen Schemel. Als neue Rangzeichen des Sonnengottes begegnen auf Nr. 8, **1 A 6—8, 1 B 22 und 23, 1 C 1 und 2 A 20 Stab und Ring**, die der Sonnengott als Symbol seiner Herrschermacht führt. Ob Stab und Ring von alters her Symbole des Šamaš sind,

[1]) = Délégation en Perse IV pl. III.

[2]) Nach A. Jeremias, Memnon V 25 sollen an der Spitze der Stele vor dem Gott „die (teilweise ausgebrochenen) Triassymbole" angebracht sein. Ich muß es dem Scharfsinn von Jeremias überlassen, hierfür den Beweis zu erbringen. Daß an der Bruchstelle neben der Hörnerkrone des Gottes nichts vorhanden gewesen sein kann, wird jedem archäologisch geschulten Betrachter der Stele ohne weiteres einleuchten. Ebensowenig glaube ich, in der Stele einen Phallos (so Jeremias a. a. O.) sehen zu können.

[3]) Welcher Gott mit der Beischrift „Sin" gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden. Will man in einer der Figuren des Zylinders den Mondgottes Sin erblicken, so bleibt nur einer der Adoranten dafür übrig, zwischen denen die Mondsichel ja auch angebracht ist, denn der Gott mit dem Buschszepter ist Rammân, vgl. dazu S. 127.

läßt sich nicht entscheiden, unsere Darstellungen sind jedenfalls nicht älter als die Hammurapidynastie[1]). Außer Stab und Ring findet sich aber auf **1 A 6—8, 1 B 22 und 23, 1 C 1 und 2 A 20** noch das Astralsymbol vor dem Gott. Bei **1 A 6—8** ist es die Sonnenscheibe, bei **1 B 22 und 23** Sonne-Mond, bei **1 C 1** sogar Sonne, Mond und Stern und bei **2 A 20** die Mondsichel. Die Sonne vor Šamaš bedarf natürlich keiner weiteren Interpretation, Sonne-Mond und Mondsichel sind ebenso wie oben zu erklären. Sonne, Mond und Stern vor der Gottheit sollen sie als Himmelsherren bezeichnen; einen tieferen Sinn darin zu suchen, würde nur etwas in die ganz klare Vorstellung hineingeheimnissen heißen.

Bei Nr. 8, **1 A 6 und 7, 1 B 22 und 23 und 2 A 20,** ist der Thron, auf dem Šamaš sitzt, insofern abweichend von den sonst fast allgemein üblichen, kastenförmigen oder stuhlförmigen Thronen mit oder ohne Deckenbelag, mit Rillenwerk geschmückt. Vielleicht ist das nichts weiter als ein aus der Architektur übernommenes Dekorationsmotiv, vielleicht aber soll damit angedeutet werden, daß der Thron des Gottes seinem Haus, d. h. seinem Tempel, entspricht[2]).

Zu den Bildern des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes und des thronenden Sonnengottes gesellt sich als dritte Darstellungsvariante der **Sonnengott mit dem Stiermensch.** Es gehören dahin 1. **1 B 19—21.**

2. Siegelzylinder der Bibliothèque Nationale **Abb. Taf. XIV 4**[3]). Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Shawl, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten Stab und Ring haltend, rechten Fuß auf liegenden Stiermensch setzend. Vor ihr Priester, der ein Libationsopfer darbringt, und Göttin im Redegestus. — Hammurapidynastie.

3. Siegelzylinder der Bibliothèque nationale. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVI 229. Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Shawl, auf dem Haupt die Hörnerkrone, rechten Fuß auf liegenden Stiermensch setzend. Vor ihr Priester mit Weihwasserwedel und -kessel, auf hohem Postament stehend. — Hammurapidynastie.

1 B 19 und 20 sind durch den Himmelsschlüssel, den der Gott in der Rechten hält, eng mit Gruppe I und II verknüpft, der Gott kann daraufhin kein anderer als Šamaš sein. Neu ist aber die Verbindung des Sonnengottes mit dem Stiermenschen. Der Stiermensch ist damit neben seinen vielen sonstigen Funktionen in der babylonischen Religion[4]) als Tier des Šamaš erwiesen. Von **1 B 19 und 20** lassen sich dann aber **1 B 21** und Nr. 2 und 3 nicht trennen. Der Stiermensch ist das verbindende Glied, bei Nr. 2 führt der Gott zudem noch Stab und Ring, die wir ebenfalls als Rangzeichen des Šamaš kennen gelernt haben, bei **1 B 21**

[1]) Vor der Hammurapidynastie ist mir nur ein einziges Beispiel bekannt, auf dem Stab und Ring als Göttersymbol vorkommen. Es ist dies ein Stelenfragment aus Susa (Abb. Délégation en Perse I (Rech. arch. I) pl. III a). Dargestellt ist ein auf Thron sitzender Gott, bekleidet mit Plaid, Stab und Ring in der Rechten haltend. Vor ihm steht ein Altar mit Zweig und Früchten, auf dem ein Priester, bekleidet mit dem Mantel, ein Libationsopfer darbringt. Stilistisch gehört dieses Relief in die Gudeazeit. Da alle weiteren Rangzeichen fehlen, ist die Bestimmung des Gottes unmöglich. Šamaš ist natürlich nicht ausgeschlossen.

[2]) Rillenwerk am Thron auch auf dem eben erwähnten Relief aus Susa.

[3]) = Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XIII 155.

[4]) Vgl. darüber S. 106 ff.

wenigstens den Ring[1]). Im Zusammenhang mit Šamaš hat dann auch Sonne-Mond in der oben gekennzeichneten Bedeutung vor der Gottheit bei **1 B 19—21** einen tieferen Sinn, der Gott soll dadurch noch recht ausdrücklich als Sonnengott charakterisiert werden.

Für die Verbindung eines Tieres, Dämons (wie der Stiermensch) oder Fabelwesens, das kommt auf das gleiche hinaus, mit einer Gottheit hat die babylonische Kunst folgende Typen zur Verfügung:

I. **Gottheit auf aufrechtem Tier stehend.** Beispiele[2]) aus der Zeit der Dynastie von Ur: Abgerolltes Siegel: Berlin V. A. T. Nr. 2472, 2819, 2591 und 5219; Siegelzylinder: Ward, Seal cylinders of Western Asia 48 fig. 127, 49 fig. 129, 129a, 50 fig. 133; Berlin V. A. Nr. 611 (Abb. Ward a. a. O. 49 fig. 130) und 3303. — Beispiele aus der Zeit der Hammurapidynastie: Abgerolltes Siegel: Berlin V. A. T. Nr. 833; Siegelzylinder: Berlin V. A. Nr. 659 und 3301; Lajard, Culte de Mithra pl. XXVIII 9; Menant, Glyptique I 165 fig. 103[3]); Coll. de Clercq I pl. XXIII 224; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVII 247, 248 und 251[4])

II. **Gottheit auf liegendem Tier stehend.** Beispiele: Siegelzylinder Delaporte a. a. O. pl. XVII 244—246[5]); Wagenbrüstung aus Terrakotta **3 A 9 (Abb. Taf. XV 1)**, sämtlich Hammurapidynastie.

III. **Gottheit einen Fuß auf liegendes Tier setzend.** Beispiele: Abgerollte Siegel: **1 B 31 (Abb. Taf. XII 1)**, Berlin V. A. T. Nr. 739 und 847; Siegelzylinder: **1 B 14 (Abb. Taf. XI 2)**, **1 B 24 (Abb. Taf. XI 4)**, **1 B 44 (Abb. Taf. XIII 6)**; Berlin V. A. Nr. 712, 542, 578 und 633; Coll. de Clercq I pl. XXIII 229; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XIII 169, pl. XVI 225 und 226; pl. XVII 231, 232, 234, 237 und 239, sämtlich Hammurapidynastie.

IV. **Gottheit auf zwei antithetisch von einander abgewandt liegenden Tieren stehend.** Beispiele: Abgerolltes Siegel **1 B 40 (Abb. Taf. XII 9)**; Siegelzylinder: **1 B 41**, **1 B 17 Darstellung 2**; Lajard, Culte de Mithra pl. XXXVII 7, sämtlich Hammurapidynastie.

V. **Tier als Schemel der Gottheit.** Beispiele: **1 C 3**, **2 B 2 (Abb. Taf. XIII 4)** und archaischer Siegelzylinder aus Tello, Abb. Nouvelles fouilles de Tello 119.

V. **Tier als Thronträger der Gottheit.** Beispiele: Archaischer Siegelzylinder Berlin V. A. Nr. 3878 (Abb. Amtl. Ber. aus den Königl. Kunstsamml. XXXIV 157 Abb. 80); abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie Berlin V. A. T. Nr. 782. — Hierhin gehört auch der Löwe am Thron der Gottheit bei **1 A 1 und 1 B 2 (Abb. Taf. XII 4)**.

---

[1]) So ist das Attribut wohl aufzufassen. Die ungenügende Zeichnung bei Ward läßt allerdings auch die Deutung als Kranz zu.

[2]) Da es sich hier um eine rein typologische Frage handelt, sehe ich von jeder weiteren Beschreibung der dargestellten Gottheiten ab. Eine Reihe der hier angeführten Bilder wird weiter unten im Zusammenhang mit den betreffenden Gottheiten behandelt werden.

[3]) = Lajard, Culte de Mithra pl. XXXVII 1.

[4]) = Lajard a. a. O. pl. XXX 1.

[5]) Delaporte a. a. O. 244—246 gehören zur Peripheriestilgruppe.

VII. **Gottheit auf Tier sitzend.** Beispiele: Votivtafel aus Sippar Abb. Hilprecht Explorations in the Bible lands 475; abgerolltes Siegel **1 B 3**.

VIII. **Das Tier wächst der Gottheit aus den Schultern heraus.** Vergleiche die oben S. 81 gegebenen Beispiele.

IX. **Tier als Zugtier des Götterwagens.** In der bildenden Kunst[1]) nur für Fabeltiere nachweisbar. Beispiele: Siegelzylinder Ward, Seal cylinders of Western Asia 48 fig. 127 und 49 fig. 128 (Berlin V. A. Nr. 242). — Dynastie von Ur.

X. **Tier neben der Gottheit.** Vereinzelt schon vorkommend zur Zeit der Hammurapidynastie, vgl. z. B. den Löwen neben der Göttin auf **1 A 5** (**Abb. Taf. XI 8**), im allgemeinen aber erst jünger[2]). Die so häufig auf Siegelzylindern der Hammurapidynastie mitten in der Scene angebrachten Tiere gehören nicht hierher, da sie rein als Füllwerk aufzufassen sind und mit den dargestellten Gottheiten nichts zu tun haben. Vereinzelt finden sich derartige Tiere auch schon auf älteren Bildern.

XI. **Tier hinter der Gottheit.** Beispiele: **1 A 1**, **1 B 2** (**Abb. Taf. XII 4**) und das Gudeasiegel (**Abb. Taf. XII 4**). In der jüngeren Zeit ist dieser Typus nur noch ganz selten.

Wie diese Typenübersicht ergibt, verfügt die altbabylonische Kunst über eine Fülle von Möglichkeiten, um eine Gottheit mit einem Tier zu verbinden, und hat auch, wie die seit archaischer Zeit anzuführenden Beispiele zeigen, reichlich davon Gebrauch gemacht. Besonders originell (über Typus VIII ist ja oben schon gehandelt) sind die Typen I, II und IV, bei denen die Gottheit auf dem Rücken des Tieres steht, Typen, die wir außerhalb Babyloniens im chetitisch-syrischen, im assyrischen, im persischen, im phönikischen und im ägyptischen Kulturkreise[3]) wiederfinden. In Babylonien sind sie seit der Dynastie von Ur, d. h. seit etwa 2450 v. Chr. Geb., nachzuweisen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß sie vorher nicht vorhanden waren. Solange unser Material über die ältere Zeit noch so gering und einseitig ist wie bisher, können wir darüber kein endgültiges Urteil abgeben. Eine Siegelzylinderabrollung aus Susa, nicht elamitischer, sondern babylonischer Arbeit, scheint sogar dafür zu sprechen, daß diese Typen schon in archaischer Zeit ausgebildet waren, vorausgesetzt, daß auf die Zeichnung (Abb. Délégation en Perse XII (Rech. arch. 4) 117 fig. 128) Verlaß ist. Auf dieser Abrollung sind neben anderen sehr interessanten und wichtigen Figuren zweimal eine auf einem liegenden Löwen (?) kniende Göttin, eine auf einem aufrechten Tier stehende Göttin und eine auf zwei mit den Hinterteilen zusammengewachsenen Löwen kniende Göttin dargestellt. So wird dann wohl von Babylonien aus der Typus der auf dem Rücken eines Tieres stehenden Gottheit zu den anderen Völkern und Kulturen gewandert sein[4]). Von den chetitischen Beispielen ist keines

[1]) Literarisch werden auch andere Tiere erwähnt, so z. B. die Esel, die den Wagen des Nin-gir-su ziehen.

[2]) Beispiele dafür Bad II Anhang I.

[3]) Beispiele dafür in Bd. II.

[4]) Möglich ist natürlich auch die von Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2[3], 709 vorgetragene Ansicht, daß diese Typen von Norden nach Babylonien gekommen sind. Nur läßt sich diese Ansicht mit Bildern bis jetzt noch nicht beweisen.

älter als die erste Hälfte des 2. Jahrtausends, die ägyptischen gehören sogar alle[1]) erst den letzten vorchristlichen Jahrhunderten an. Der kunstreiterartige Charakter der Typen I, II und IV läßt sich zurzeit weder mit inhaltlichen noch mit formalen Gründen erklären. Man kann dafür perspektivische Gesichtspunkte ins Feld führen und das Übereinander von Gottheit und Tier als ursprüngliches Nebeneinander von Gottheit und Tier auffassen, das primitive Kunstübungen häufig in dieser Weise vermittels der senkrechten Staffelung zu lösen pflegen[2]). Aber durchschlagend ist dieses Argument auch nicht, denn die mittelalterliche Kunst macht ebenfalls sehr häufig von diesem Darstellungsprinzip Gebrauch, ohne daß es perspektivisch aufgefaßt werden kann. Mâle schreibt darüber[3]): „Unter dem Sockel, der die großen Statuen trägt, bemerkt man fast immer eine kleine zusammengekauerte Figur. Der oberflächliche Besucher wird versucht sein, in derselben nur ein rein dekoratives Werk zu sehen, aber in Wirklichkeit stehen die am Sockel angebrachten Figuren immer in Beziehung zu der in der Statue verkörperten Hauptperson. Die Apostel setzen den Fuß auf die Könige, von denen sie verfolgt werden, Moses schreitet auf dem goldenen Kalb, die Engel auf dem Drachen des Abgrundes, Jesus auf der Natter und dem Basilisken. Nicht immer drückt das Emblem des Sockels den Gedanken des Triumphes aus, es bezieht sich zuweilen auf irgendein Lebensereignis oder einen Charakterzug des Helden. In Chartres sieht man unter den Füßen Bileams eine Eselin, unter denen der Königin von Saba einen Neger mit Geschenken aus Ophir, unter dem der Jungfrau den Stamm Jesse."

Ob in Babylonien ebenfalls ein Lebensereignis oder ein Charakterzug der betreffenden Gottheit zu ihrer Verbindung mit einem Tier geführt hat, läßt sich nicht entscheiden. Sehr unwahrscheinlich ist die Annahme, daß die Gottheit erst durch Überwindung des Tieres oder Fabelwesens zum Herrn desselben geworden ist[4]), somit also der Triumph der Gottheit in der Verbindung mit dem Tier ausgedrückt wäre. Die so häufigen Kampfszenen des Gilgameš mit Löwen, Stier, Stiermensch usw.[5]) beweisen hierfür nichts, und auch die gelegentlichen Darstellungen eines Gottes als Tierbezwinger[6]) können hierfür nicht ins Feld geführt werden. Die babylonische Religion kennt das Tier oder Fabeltier stets nur im ruhigen Besitz der Gottheit, wie sämtliche oben aufgeführten Typen ergeben. Das Tier oder Fabeltier ist nichts weiter als Attribut oder Rangzeichen der Gottheit. Für Tierkult in Babylonien beweist die Verbindung einer Gottheit mit Tier deshalb nichts. Es ist durch nichts gesichert, in dem Tier etwa ein ursprüng-

[1]) Ausgenommen sind natürlich die seit dem N. R. auftretenden Darstellungen syrisch-vorderasiatischer Gottheiten (z. B. Qadeš, Rešeph u. a.) in Ägypten.

[2]) Vgl. für primitive Perspektive bes. Delbrück, Beiträge zur Kenntnis der Linienperspektive (Diss. Bonn 1899).

[3]) a. a. O. 179.

[4]) So Delitzsch, Babel und Bibel (1. Vortrag) 34; Zimmern K. A. T.[3] 504, 5. Vgl. dagegen meine Ausführungen in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie s. v. Gryps Sp. 1907 f.

[5]) Vgl. S. 99.

[6]) So z. B. Šamaš, vgl. darüber S. 122 f.

liches Bild der Gottheit selbst sehen zu wollen[1]). Die babylonische Religion kennt vielmehr, soweit wir sie überhaupt verfolgen können, nur anthropomorphe Götterbilder. Auch sonst lassen sich weder aus den Inschriften noch aus den Bildern positive Zeugnisse für Tierkult[2]) in Babylonien erbringen. Man hat dafür die so häufigen Anrufungen einer Gottheit als Tier angeführt[3]). So wird Ištar mehrfach ein „Löwe"[4]) genannt, Sin „das starke Kalb Enlil's"[5]) oder „starker, junger Stier mit starken Hörnern"[6]), Nin-gir-su „grimmiges Raubtier ohnegleichen"[7]), Nergal „gewaltiger, großer Wildochs"[8]) oder „Löwe"[9]), Ninib „großer Stier"[10]) und Iškur (Rammân) „erhabener Stier" oder „göttlicher Wildstier"[11]). Ea heißt „dara-banda", d. h. „derjenige, der dem Steinbock entspricht"[12]) oder direkt „dara-nun-na", „der erhabene Steinbock"[13]), und En-lil „dara-gal", „der große Steinbock"[14]). Aber alle diese Anrufungen sind nichts weiter als poetische Metaphern und können auch, wenn man sie ohne Voreingenommenheit betrachtet, nicht anders ausgelegt werden. Gewiß kann auf Grund solcher Anrufungen die Gottheit im Bilde zum Tier erstarren, wie wir in der Einleitung gesehen haben, aber auch das läßt sich für Babylonien nicht einmal nachweisen. Dagegen besteht für den babylonischen Kulturkreis die Möglichkeit, daß auf Grund der Vergleiche einer Gottheit mit einem Tier das betreffende Tier zum Attribut der Gottheit werden kann. Das haben wir in der Einleitung für den Löwen der Ištar angenommen und das können wir damit auch für andere Gottheiten annehmen. So ist es wahrscheinlich kein Zufall, daß Iškur (Rammân) als Stier angerufen wird, und der Stier als spezielles Tier des Rammân auftritt, oder daß Ea mit dem Steinbock verglichen wird, und als Tier des Ea[15]) der Ziegenfisch, der aus der Kombination eines Bockes (ob Antilope, Steinbock oder Ziege läßt sich hierbei nicht sicher entscheiden) mit einem Fisch entstanden ist, erscheint. Auf diese Weise läßt sich dann auch erklären, daß

---

[1]) So Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden 179f. „So haben wir eine urzeitliche Entwicklung, die der ägyptischen in ihren Stufen entspricht; aus dem Tierwesen geht ein Mischwesen, dann ein nacktes menschliches Wesen hervor; die ganz menschliche und kultivierte Göttergestalt bleibt in Verbindung zu einem Tier, das aber sekundär mit ihr verbunden ist, wie der Falke mit Rê' oder der Stier mit Ptah." Diese Schneidersche Konstruktion schwebt völlig in der Luft und kann der Kritik nicht standhalten.

[2]) Auch die Mißbildungen und Mischgestalten, die in den Geburtsomina erwähnt werden, können nicht als Ausgangspunkt für babylonischen Tierkult (so Jastrow, Religion II 2, 897) angeführt werden.

[3]) So Frank, Studien z. babyl. Religion I 241f. Die ganzen Ausführungen Franks über „sakrale Tiere und Tierkult" a. a. O. 239ff., sind auf unzureichendem Material und Durcheinanderwerfen der verschiedenen Vorstellungen aufgebaut.

[4]) Vgl. die S. 7 angegebenen Beispiele.

[5]) So auf der Geierstele E-an-na-tums 20, 1—3, 21, 6—8 (Thureau-Dangin a. a. O. 15f.).

[6]) In einem Hymnus Jastrow a. a. O. 437.

[7]) Gudea Cyl. A 2, 10 (Thureau-Dangin a. a. O. 91).

[8]) In einem Hymnus Jastrow a. a. O. 474, vgl. auch a. a. O. 478.

[9]) In einem Hymnus Jastrow a. a. O. 477. — Damit sind natürlich die Sphingen, die an den Eingangstüren der assyrischen Paläste angebracht sind, durchaus noch nicht als Bilder Nergal's (so Jastrow a. a. O.) erwiesen. Vgl. dazu auch Zimmern K. A. T.[3] 413f.

[10]) So in der Jahresdatierung des 31. Jahres des Ammi-ditana vgl. Poebel, Babyl. Exped. VI 2 S. 95.

[11]) In einem Hymnus, vgl. Ungnad bei Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. I 83f.

[12]) Michatz a. a. O. 23.

[13]) Michatz a. a. O. 23.

[14]) Michatz a. a. O. 23.

[15]) Beispiele dafür S. 139.

Išhara „Göttin des Zickleins" (di-gi-ir-si-la-ku)[1]) und Bêlit „Herrin des himmlischen Bockes" (nin-dara-an-na[2]) genannt wird[3]).

In den Kreis der Gottheit mit Tier oder Fabelwesen gehören auch die oben gegebenen Beispiele für Šamaš mit Stiermensch. **1 B 19** und Nr. 2 und 3 unserer Gruppe entsprechen Typus III, **1 B 21** Typus IV und **1 B 20** Typus V. Der Stiermensch ist auch hier nichts anderes als Tier des Šamaš. Nachweisen läßt sich diese Verbindung erst seit der Zeit der Hammurapidynastie. Ob sie schon älter ist, muß fraglich bleiben[4]).

Den drei Gruppen der Šamašdarstellungen, die wir oben behandelt haben, schließt sich eine Reihe weiterer Bilder des Sonnengottes an, die in dem bisher bekannten altbabylonischen Typenkreise vereinzelt dastehen. Es gehören dahin **1 A 5** (**Abb. Taf. XI 8**) und **1 B 26**. Auf beiden Siegelzylindern ist die Deutung des Gottes als Šamaš durch die erklärende Beischrift gesichert, die Sonne bzw. Sonne-Mond vor der Gottheit hat demnach ihre volle Bedeutung. Neu ist als Attribut des Šamaš das **Krummholz** auf **1 A 5**. Damit sind wir in der Lage, die zweite Darstellung auf **1 A 3** ebenfalls als Bild des Sonnengottes erklären zu können, obschon hier das Astralsymbol fehlt. Dargestellt ist auf diesem Siegelzylinder der Gott in dem Typus des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes, aber in den Händen hält er nicht wie üblich den Himmelsschlüssel, sondern das Krummholz. Ob das Krummholz schon immer dem Sonnengott eignet oder auf ihn erst infolge der Angleichungen zwischen den verschiedenen Götterfiguren, die wir in Babylonien auf Schritt und Tritt feststellen können, übergegangen ist, läßt sich nicht entscheiden. Als Waffe führen es jedenfalls zur Zeit der Hammurapidynastie eine ganze Reihe Gottheiten, so z. B. Ištar auf der Terrakottawagenbrüstung **3 A 9** (**Abb. Taf. XV 1**)[5]). Dabei darf auch nicht vergessen werden, daß das Krummholz sich von dem ebenfalls für Gottheiten gebrauchten Wurfholz[6]) nur durch seinen längeren Schaft unterscheidet.

Auf **1 B 26** hält der Gott den Himmelsschlüssel in der Rechten, ist damit also dem Šamaš in der Form der Gruppe I und II identisch. Die weibliche Figur im Redegestus[7]) hinter ihm ist laut Beischrift als Aja aufzufassen, wie wir sie ja schon auf S. 88 im gleichen Typus kennen gelernt haben. Ob die Göttin hinter Šamaš auf **1 A 5** ebenfalls die Gemahlin des Sonnengottes ist, ist fraglich, da jegliche Beischrift für sie fehlt. Wenn es Aja wäre, so wäre sie in diesem Falle im Typus der Ištar dargestellt. Das ist möglich, aber nicht zu beweisen. Aus-

[1]) Michatz a. a. O. 16.

[2]) Michatz a. a. O. 49.

[3]) Das heilige Tier kann dann allerdings später den Gott selbst vertreten. Aber das ist durchaus sekundär, in gleicher Weise können auch sämtliche anderen Rangzeichen des Gottes (Waffen, Szepter, Mützen usw.) den Gott selbst repräsentieren und werden dann auch mit dem Gottesdeterminativ versehen. Vgl. darüber ausführlich Bd. II Anhang I.

[4]) Über die Verbindung des Stiermenschen mit Nin-gir-su von Lagaš siehe S. 133.

[5]) Vgl. auch **3 A 6** (**Abb. Taf. XIV 1**), hier der König Anu-banîni mit Krummholz.

[6]) Beispiele S. 124 und 129. — Daß weder Wurfholz noch Krummholz etwas mit der Sichel zu tun haben, ist S. 54 nachgewiesen.

[7]) Die zweite weibliche Gottheit auf diesem Zylinder kommt für Aja nicht in Betracht, da es sich um eine ganz andere Darstellung, die von der des Šamaš zu trennen ist, handelt.

geschlossen ist es natürlich auch nicht, daß Ištar selbst im Gefolge des Šamaš erscheint, wird sie doch in einem Hymnus ausdrücklich als „Geliebte des dauernd leuchtenden Kriegers Šamaš" angerufen[1]). Šamaš können wir vielleicht auch in dem sitzenden Gott auf **1 A 2** (**Abb. Taf. XI 12**) erkennen. Der Stab, den der Gott in der Rechten hält, und das Sonnensymbol vor ihm machen es wahrscheinlich. Das Opferbecken, das in Dreifuß ruht, vor ihm ist originell und sonst in der babylonischen Kultur nicht zu belegen[2]).

Neben die einfache Sonnenscheibe und Sonne-Mond, die wir als Symbole des Sonnengottes kennen gelernt haben, tritt als weiteres Rangzeichen des Šamaš die Sonnenscheibe auf Stange oder Pfahl, für die die Beispiele unter **1 D 1—9** aufgezählt sind. Die Sonnenscheibe auf Stange oder Pfahl ist die **Standarte des Sonnengottes.** Der allgemeine Ausdruck für Emblem oder Standarte ist šu-nir (= šurinnu)[3]). Ein šurinnu des Sonnengottes ist das Gudea Cyl. A. 26, 4—5[4]) erwähnte Emblem des Babbar[5]), hier sag-alim-ma" genannt. Häufiger begegnet der šurinnu des Šamaš in Texten der Hammurapizeit und spielt hier eine große Rolle in Prozessen[6]). Die Könige der Hammurapidynastie verfehlen nicht die Anfertigung eines solchen Emblems für den Sonnengott[7]) in ihren Jahresdatierungen zum Ausdruck zu bringen, so heißt das 13. Jahr des Ammiditana: „Jahr, in dem der König A. die großen Scheiben (aš-me) aus dušu-Stein, die heiligen Embleme (šu-nir-ra) nach E-babbar hineingebracht hat", oder das 6. Jahr des Ammisaduga[8]): „Jahr, in dem der König A. eine heilige Scheibe, ein Emblem, das wie der Tag funkelt, nach E-babbar hineingebracht hat", oder ein Jahr des Samsuditana[9]): „Jahr, in dem der König S. Scheiben von dušu-Stein, Embleme, die wie der Tag funkeln, und die mit Lapislazuli, rotem Gold und me-a-Silber verziert sind, nach E-babbar zu Šamaš, dem hohen Herrn, der hoch macht sein Königreich, hineingebracht hat"[10]).

Steht die Standarte des Sonnengottes auf einer Darstellung in Verbindung mit einer Gottheit, so muß die betreffende Gottheit Šamaš sein. Bei **1 D 2** (**Abb. Taf. XII 10**), **3 und 7** kann darüber gar kein Zweifel walten, der hier dargestellte Gott, hinter oder vor dem die Standarte angebracht ist, ist Šamaš im Typus der

---

[1]) Jastrow a. a. O. I 529. In einem anderen Hymnus a. a. O. I 530 wird Ištar Schwester des Šamaš genannt.

[2]) Vgl. auch Ward, Seal cylinders of Western Asia 149. — Jeder Zweifel an der Echtheit dieses Zylinders ist unbegründet.

[3]) Vgl. hierzu Thureau-Dangin a. a. O. 178f. Anm. 1; Meißner M. V. A. G. 1905, 4 S. 51 und S. 60,2; Ungnad in Delitzsch-Haupt. Beitr. z. Assyr. VI 30. — Auch der löwenköpfige Adler, den wir weiter unten kennen lernen werden, wird šurinnu genannt.

[4]) Thureau-Dangin a. a. O. 119.

[5]) Babbar ist der sumerische Name des Sonnengottes.

[6]) Ungnad a. a. O.

[7]) Andere Jahre sind nach den Emblemen für andere Götter datiert, vgl. dazu die Liste bei Poebel, Babyl. exped. VI 2, 56ff. und Bd. II Anhang I.

[8]) Poebel a. a. O. 88.

[9]) Poebel a. a. O. 99f.; Ungnad a. a. O. 15.

[10]) Nicht die Sonnenscheibe, sondern eine Tiara, die für den Sonnengott angefertigt ist, ist in der Inschrift Naboned's (Peiser, Keilinschr. Bibliothek III 2, 113ff.) gemeint. Die von Jastrow (Religion II 1, 148f.) im Anschluß an Scheil geäußerte Vermutung, daß agû hier Sonnenscheibe bedeuten könne, läßt sich nicht aufrecht erhalten.

Gruppe I, d. h. aus den Bergen des Ostens emporsteigend. Auch **1 D 6a** wird so zu erklären sein, die von den Stiermenschen gehaltene Standarte kann hier nur (wenn auch klein, gewissermaßen als Füllwerk angebracht) auf den Gott, der in der Rechten den Himmelsschlüssel hält und mit dem rechten Fuß auf Bergpostament tritt, bezogen werden. Bei **1 D 6c** steht der Stiermensch mit der Standarte hinter einer sitzenden männlichen Gottheit, die in der Rechten ein kleines Gefäß hält. So unwahrscheinlich auf den ersten Blick die Deutung dieser Gottheit als Šamaš sein mag, so sei doch hier vorausgreifend bemerkt, daß auch Šamaš in diesem Typus vorkommt[1]), wir also berechtigt sind, auch in diesem Fall Šamaš in der Gottheit zu erkennen. Bei **1 D 8** findet sich neben dem rechten Stiermenschen die erklärende Beischrift „ilu Šamaš". Bezogen werden kann diese Beischrift und damit auch die Standarte nur auf den Gott mit Krummholz in der Linken und Mohnstengelbündel[2]) in der Rechten, der im Begriff ist, einen Feind, der vor ihm niedergesunken ist, niederzuschlagen[3]). Auch dieser Gott ist also, wie die Beischrift zeigt, Šamaš, und zwar Šamaš im Kampfe gegen die Feinde des Lichtes, wie sich weiter unten, im Zusammenhang mit der ganzen Gruppe der hierhin gehörigen Darstellungen ergeben wird[4]). Weniger klar ausgeprägt ist die Gottheit auf **1 D 1 und 9. 1 D 9** kann für uns wegfallen, da es sich um einen Siegelzylinder des Peripheriestils handelt, bei dem man von vornherein nicht mehr die gleiche Genauigkeit wie auf echt altbabylonischen Darstellungen erwarten darf[5]). Um so wichtiger ist aber **1 D 1**, weniger der Gottheit wegen, über die sich nur aussagen läßt, daß sie mit dem Plaid bekleidet ist und auf dem Haupt die Hörnerkrone trägt, als der Architekturdarstellung wegen. Die auf 6 Ziegelschichten ruhende dreifach abgetreppte Umrahmung kann nur die Kultnische mit dem davor liegenden Postament sein, wie sie sich in der Cella der babylonischen Tempel der Tür gegenüber findet[6]). Unser Terrakottarelief zeigt uns das Kultbild selbst auf dem Postament, ist damit also eine wichtige Ergänzung der durch die Ausgrabungen für die Einrichtung babylonischer Tempel gewonnenen Resultate. Als Tempel kann nur ein Tempel des Šamaš in Betracht kommen, das ergeben die neben dem Posta-

---

[1]) Vgl. darüber S. 139. Ich behandle diese Form des Šamaš unter den Gottheiten mit dem Lebenswasser, um den Zusammenhang nicht zu zerreißen.

[2]) Vgl. darüber S. 136.

[3]) Auf den Gilgameš mit Lebenswasser kann die Beischrift auf keinen Fall bezogen werden.

[4]) Vgl. darüber S. 122.

[5]) Die einzige hier für den Gott in Betracht kommende Figur ist die männliche Gottheit, bekleidet mit Mantel, auf dem Haupt Kappe, in der Rechten Keule (?) haltend, die zwischen Göttin oder Priesterin im Redegestus und dem Adoranten steht.

[6]) Grundlegend für die Gestalt babylonischer Tempel ist Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa. Obgleich alle bisher in Babylon ausgegrabenen Tempel erst der neubabylonischen Epoche angehören, darf doch die gleiche Form auch für die älteren Tempel vorausgesetzt werden. Der mindestens der Kassitenzeit angehörige Tempel in Oheimir (Kiš) zeigt gleiche Grundrißform. — Den Versuch Franks, Studien zur babyl. Religion I 179ff., den sumerischen Tempel auf Grund der inschriftlichen Belege zu rekonstruieren, halte ich für mißglückt. Die Säule kennt die babylonische Architektur nicht, infolgedessen kann von Säulenhallen im Tempel (so Frank a. a. O. 189) nicht die Rede sein. — Der sumerische Ausdruck für die Kultnische ist vielleicht gir-nun. Im gir-nun stellt Gudea ein Bild des Nin-gir-su auf (Thureau-Dangin a. a. O. 137, 16, 7—8), hier hat er auch die Stele Lugal-kisalsi's gefunden (Thureau-Dangin a. a. O. 115, 23, 9—11).

ment aufgepflanzten Standarten des Sonnengottes und das Sonne-Mondsymbol, welches die Umrahmung krönt.

Zu einer Standarte gehört ein Träger. Er fehlt auf keinem unserer Beispiele. Bei **1 D 1** ist es Gilgameš, bei **1 D 2—8** der Stiermensch und bei **1 D 9** eine weibliche Figur[1]). Am einfachsten liegt die Erklärung bei **1 D 9**, die weibliche Figur kann, wenn man sie überhaupt interpretieren will, nur als Priesterin des Šamaš aufgefaßt werden. Um aber Gilgameš und den Stiermenschen als Trabanten des Šamaš zu verstehen, ist eine Übersicht über die Gilgameš- und Stiermenschtypen notwendig.

Gilgameš kommt in folgenden Typen vor[2]):

I. **Gilgameš im Kampf mit einem Löwen**[3]).

A. **Gilgameš mit einem Löwen ringend.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. V 47. — Sargonidenzeit. 2. Siegelabrollung auf einer Tontafel aus Tello Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 284 fig. D, vgl. auch die Siegelabrollung a. a. O. 288 fig. H. — Sargonidenzeit. 3. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 51 fig. 135b. — Nachsargonisch.

B. **Gilgameš einen Löwen zwingend**[4]). Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. V 48. — Sargonidenzeit. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. IX 81. — Sargonidenzeit. 3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. III 22[5]). — Sargonidenzeit. 4. Siegelzylinder. Abb. King, History of Sumer and Akkad Taf. nach S. 76 Br. Mus. Nr. 89147[6]). — Sargonidenzeit. 5. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 69 fig. 181. — Sargonidenzeit. 6. Siegelabrollung auf einer Tontafel aus Tello. Abb. de Sarzec-Heuzey a. a. O. 281 fig. A. — Sargonidenzeit. 7. Siegelzylinder. Berlin V. A. Nr. 638. Abb. Münchener archäolog. Studien 363 Abb. 54[7]). — Sargonidenzeit. 8. Siegelzylinder. Abb. Morgan pl. VIII 48. — Dynastie von Ur.

---

1) Die Verdopplung der Figur bei **1 D 1, 6a, 7—9** ist rein aus dem Gesetz der Antithese zu erklären.

2) Die Abhandlung von Curtius, „Gilgamisch" und „Heabani" (erschienen in den S.-Ber. d. bayer. Akad. der Wissenschaften 1912, 7. Abhandlung) verfolgt in erster Linie rein kunstgeschichtliche Zwecke und gibt das Material nur für die ältere Zeit. Auf den Inhalt der Gilgamešdarstellungen geht sie so gut wie gar nicht ein.

3) In der Beschreibung beschränke ich mich auf das Notwendige.

4) Während bei Typus I A der Sieg des Helden über den Löwen durchaus noch nicht völlig sicher scheint, ist bei Typus I B an dem Unterliegen des Löwen nicht mehr zu zweifeln. Deswegen habe ich diesen Typus „Gilgameš, einen Löwen zwingend" genannt. Im übrigen ist fast jede Darstellung dieses Typus von der anderen verschieden. Wer die Fülle der Bewegungsmotive, welche die Kunst der Sargonidenzeit hervorgebracht hat, kennen lernen will, der muß diese Bilder und die ihnen entsprechenden des Typus II B studieren. So reißt z. B. Gilgameš auf I B 1 den Löwen bei einer Hinterpranke empor und setzt ihm den einen Fuß auf den Nacken, bei I B 2 packt er den Löwen bei den Hinterpranken und reißt ihn empor, oder bei I B 3 kniet Gilgameš, packt den Löwen mit der einen Hand an der einen Hinterpranke, mit der anderen am Schwanz und reißt ihn empor, wobei er sein eines Bein gegen den Rücken des Tieres stemmt usw.

5) = Menant, Glyptique I 78 fig. 37.

6) = Ward a. a. O. 65 fig. 159.

7) = Ward a. a. O. 66 fig. 160.

9. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XII 141. — Hammurapidynastie. 10. Siegelzylinder Ward a. a. O. 79 fig. 212[1]) — Hammurapidynastie. 11. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XXIX 433. — Peripheriestil.

C. **Gilgameš zwei Löwen hinaushaltend**[2]). Beispiel: Siegelzylinder Abb. Coll. de Clercq I pl. V 41[3]). — Archaisch[4]).

D. **Gilgameš einen Löwen über sich hinaushaltend.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XXIX 434[5]), der Held kniet zudem noch auf einem liegenden Löwen[6]). 2. **1 B 22 Abb. Taf. XI 1.** 3. Berlin V. A. Nr. 827. — Hammurapidynastie.

E. **Gilgameš auf einem Löwen reitend.** Beispiel: Siegelzylinder. Abb. Lajard, Culte de Mithra pl. XXV 2[7]). — Sargonidenzeit.

II. **Gilgameš im Kampf mit einem Stier.**

A. **Gilgameš mit einem Stier ringend.** Beispiele: 1. Drittes Siegel des Lugalanda (Abb. Allotte de la Fuÿe Rev. d'Assyr. VI 121 fig. 3)[8]). Der Stier wird auf der anderen Seite von einem Löwen angefallen, der überkreuz springt mit einem zweiten Löwen, der seinerseits Stiermensch (Typus II)[9]) anfällt. 2. Abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus Tello Abb. de Genouillac, Tablettes de Tello III 2 pl. I Nr. 4907. — Ähnlich die abgerollten Siegel de Genouillac, Tablettes de Tello II 1, pl. I Nr. 4705 und 4707. — Sargonidenzeit. 3. Siegelzylinder Abb. Coll. de Clercq I pl. VI 49. — Ähnlich a. a. O. pl. VI 50—52. — Sargonidenzeit. 4. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 70 fig. 182. Der Stier wird von hinten von dem Stiermenschen (Typus II) gepackt. — Sargonidenzeit. 5. Siegelzylinder Abb. Ward a. a. O. 51 fig. 135b — Ähnlich a. a. O. 66 fig. 163. — Nachsargonisch. 6. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. III 27. — Ähnlich a. a. O. pl. III 28[10]). — Nachsargonisch. 7. Siegelzylinder. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXX 5b. Der Stier springt überkreuz mit einem Löwen, der mit männlicher Figur, bekleidet mit Schurz, ringt. Hinter dem Gilgameš in die Höhe springender Stiermensch (Typus I) als An-

[1]) Die sonstigen Darstellungen dieses Zylinders sind unter **1 B 18** behandelt.

[2]) Von Typus I B zu scheiden, von Kampf ist hier keine Rede mehr, sondern nur der Triumph des Helden kommt zum Ausdruck.

[3]) = Menant 64 fig. 30.

[4]) Die von Curtius a. a. O. 26 im Anschluß an Furtwängler vorgeschlagene Datierung dieses Zylinders in nacharchaische Zeit ist abzulehnen.

[5]) Die sonstigen Darstellungen dieses Zylinders sind unter **1 B 11** behandelt.

[6]) Dieser Zylinder gehört der Peripheriestilgruppe an, muß aber inhaltlich aus Vorstellungen der Hammurapizeit erklärt werden. — Ähnlich Morgan pl. VIII 49, aber wahrscheinlich ist dieser Zylinder gefälscht

[7]) = Menant I 79 fig. 38 und 38bis; Ward a. a. O. 66 fig. 166.

[8]) = Curtius a. a. O. Abb. 3.

[9]) Über die Typen des Stiermenschen vgl. S. 109f.

[10]) = Menant, Glyptique I 89 fig. 48.

greifer (?). — Nachsargonisch. 8. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VIII 76. — Dynastie von Ur. 9. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VI 56. Der Stier wird auf der anderen Seite von einem Löwen angefallen. — Hammurapidynastie.

B. **Gilgameš einen Stier zwingend.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. III 30[1]). — Nachsargonisch. 2. Siegelzylinder Abb. Morgan pl. VIII 48. — Dynastie von Ur. 3. Siegelzylinder. Abb. Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. I 3. — Hammurapidynastie. 4. **1 A 6** zweite Darstellung.

C. **Gilgameš einen Stier an sich pressend.** Beispiele: 1. Siegel der Bar-namtar-ra, Gemahlin des Lugal-anda. Abb. Allotte de la Fuije a. a. O. VI pl. III[2]). Der Stier wird auf der anderen Seite von einem Löwen angefallen, den ein Stiermensch (Typus II) von hinten packt. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. V 43. Der Held wird auf der anderen Seite von einem Löwen angefallen. — Ähnlich a. a. O. pl. V 45. — Archaisch.

D. **Gilgameš zwei Stiere an sich pressend.** Beispiele: 1. Zweites Siegel des Lugal-anda. Abb. Allotte de la Fuÿe a. a. O. pl. II[3]). 2. Siegel der Bar-nam-tar-ra. Abb. a. a. O. pl. III[4]). Streifen 1. Die Stiere werden ihrerseits von Löwen angefallen. — 3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. II 15[5]). Wie Nr. 2, nur hinter dem linken Löwen noch nackter Mann, der ihn angreift. — Archaisch.

III. **Gilgameš im Kampf mit anderen Tieren.**

A. **Gilgameš im Kampf mit einem Hirsch.** Beispiele: 1. Siegelabrollung der Lugal-anda-Zeit. Abb. Curtius a. a. O. 7 Abb. 5. Zwei überkreuz springende Löwen, von denen der eine einen Hirsch, der andere einen Stier anfällt. Der Hirsch zudem noch von Gilgameš gepackt, der Stier von einem nackten Mann. 2. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 59 fig. 141. Gilgameš, Hirsch an sich pressend, dem auf der anderen Seite ein nackter Mann mit dem Dolch zu Leibe geht. — Archaisch.

B. **Gilgameš im Kampf mit Ziegen.** Beispiele: 1. Siegelabrollung der Lugal-anda-Zeit. Abb. Curtius a. a. O. 8 Abb. 9. Gilgameš zwei Ziegen an sich pressend.

C. **Gilgameš im Kampf mit Schlangen.** Beispiele: 1. Knochentäfelchen. Berlin V.A. Nr. 179. Abb. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 57d. Gilgameš Schlangen würgend.

[1]) = Menant a. a. O. I 89 fig. 47.
[2]) = Curtius a. a. O. 7 Abb. 4.
[3]) = Curtius a. a. O. 6 Abb. 2.
[4]) = Curtius a. a. O. 7 Abb. 4.
[5]) = Curtius a. a. O. 24 Abb. 11.

IV. **Gilgameš im Kampf mit Stiermensch.**

A. **Gilgameš mit Stiermensch ringend.** Beispiele: 1. Erstes Siegel des Lugalanda. Abb. Allotte de la Fuye a. a. O. pl. I[1]). Zwei überkreuz springende Stiermenschen (Typus I), von denen der eine mit Gilgameš ringt. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VII 58. Stiermensch Typus II[2]). — Nachsargonisch. 3. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VII 59. Stiermensch Typus I. — Nachsargonisch. 4. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. V 44. Stiermensch Typus II. — Nachsargonisch. — Ähnlich a. a. O. pl. V 45. 5. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 72 fig. 190. Stiermensch Typus I. — Nachsargonisch. 6. Siegelzylinder. Delaporte a. a. O. pl. XIV 170. Stiermensch Typus II. — Hammurapidynastie. — Ähnlich a. a. O. pl. XIV 189 und pl. XV 210.

B. **Gilgameš Stiermensch packend.** Beispiele: 1. Siegelabrollung der Lugalanda-Zeit. Abb. Curtius a. a. O. 8 Abb. 7. Zwei überkreuz springende Löwen fallen Stiermenschen (Typus I) an, der eine Stiermensch wiederum von Gilgameš, der andere von nacktem Mann gepackt. 2. Siegelzylinder. Abb. Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. I 1[3]). Stiermensch (Typus I), rechts und links von Gilgamešfigur gepackt. — Vorsargonisch.

C. **Gilgameš Stiermensch an sich pressend.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 72 fig. 189. — Vorsargonisch. 2. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. V 47. Gilgameš zwei Stiermenschen an sich pressend. — Nachsargonisch.

D. **Gilgameš zwei Stiermenschen hinaushaltend.** Beispiele: 1. Siegelzylinder im Besitz von Herrn Henri Marcopoli in Aleppo. — Archaisch.

E. **Gilgameš Stiermensch tragend.** Beispiele: 1. Siegelabrollung der Lugalanda-Zeit. Abb. Curtius a. a. O. 8 Abb. 7. Gilgameš, liegenden Stiermensch (Typus I) tragend. Den Gilgameš fällt auf der einen Seite ein Löwe an, auf der anderen Seite bedroht ihn ein Stiermensch (Typus II).

V. **Gilgameš contra Gilgameš.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. III 26[4]). Gilgameš, Gilgameš auf den Kopf stellend. — Sargonidenzeit. 2. Siegelzylinder. Abb. Lajard, Culte de Mithra pl. XXXV 7. Gilgamesfigur im Dolchkampf mit Gilgamešfigur. — Nachsargonisch.

VI. **Gilgames mit dem Lebenswasser.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. V 46. Kniender Gilgameš hält in den Händen eine Vase, aus der das Lebenswasser nach beiden Seiten herausquillt und das Lebenskraut aufsteigt, und tränkt damit einen vor ihm stehenden Stier. — Sargonidenzeit. 2. Siegelzylinder. Abb.

---

[1]) = Curtius a. a. O. [illegible] Abb. [illegible]

[2]) Daß es sich bei der einen Szene des mit Stiermensch ringenden Gilgameš um den Stiermensch des Typus II handelt, zeigen deutlich die Hände des Stiermenschen.

[3]) = Curtius a. a. O. 25 Abb. 12.

[4]) = Lajard, Culte de Mithra pl. XXX 4; Curtius a. a. O. 43 Abb. 16.

de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 291 fig. J[1]). Gilgameš mit der Rechten bzw. Linken Stier beim linken bzw. rechten Hinterhuf hochhebend, zwischen ihm und den Tieren die Vase mit dem Lebenswasser, aus der eine Pflanze aufsproßt. — Sargonidenzeit. 3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XVII 242. Gilgameš, die Vase mit dem Lebenswasser in den Händen haltend, aus der zwei Wasserströme herausquellen, die unten von zwei Gefäßen aufgefangen werden. — Hammurapidynastie. — Ähnlich Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. V 70. 4. Tonrelief. Abb. King, History of Sumer and Akkad Taf. nach S. 72. Gilgameš, Vase vor die Brust haltend, aus der zwei Ströme Wasser herausfließen. — Hammurapidynastie. — Ähnlich ein Terrakottarelief aus Tello Abb. de Sarzec-Heuzey a. a. O. XL 3. 5. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 77 fig. 207. Gilgameš, Vase mit Lebenswasser vor die Brust haltend, aus der das Wasser herausströmt. — Hammurapidynastie. — Ähnlich a. a. O. 78 fig. 211 (Peripheriestil), Coll. de Clercq I pl. XXIII 235 (Peripheriestil), Ward a. a. O. 79 fig. 212[2]). 6. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 177 fig. 477. Gilgameš, Gefäß vor die Brust haltend. — Hammurapidynastie.

VII. **Gilgameš als Fischer.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Lajard, Culte de Mithra pl. XXXV 7. Gilgameš, mit der Rechten Stock schulternd, an dem eine Schildkröte hängt, mit der Linken zwei Fische an einem Ring tragend. — Nachsargonisch. 2. Relief aus Tello. Abb. Heuzey, Rev. d'Assyr. VI pl. II fig. 2[3]). Gilgameš[4]), in der Rechten drei, in der Linken zwei Fische, die an einem Ring befestigt sind, tragend. — Archaisch.

VIII. **Gilgameš als Göttertrabant.**

A. **Gilgameš mit dem Lebenswasser als Trabant des Ea.** Beispiele: 1. **1 B 11.** 2. Zweite Darstellung auf **1 B 17.** 3. Zweite Darstellung auf **1 B 23.**

B. **Gilgameš als Trabant des Šamaš.** Beispiel: **1 D 1.**

C. **Gilgameš als Trabant anderer Gottheiten.** Beispiele: 1. Abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus Tello. Abb. de Genouillac, Tablettes de Tello III 2, pl. III Nr. 6634. Hinter sitzender, männlicher Gottheit[5]) kniender Gilgameš, in den Händen eine Komposition des Bügelschaftes mit Keule haltend. — Dynastie von Ur. 2. Abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus Tello. Abb. a. a. O. pl. III Nr. 6639. Gilgameš hinter sitzender, männlicher Gottheit stehend. — Dynastie von Ur. 3. Abgerolltes Siegel aus einer Tontafel aus Tello. Abb. a. a. O. pl. III Nr. 6642. Gilgamešfiguren links und rechts von dem löwenköpfigen Adler kniend, hinter sitzender Gottheit. — Dynastie von Ur. — 4. Abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus Tello. Abb. a. a. O. pl. III Nr. 6646. Zwei kniende Gilgamešfiguren, zwischen

[1]) = Heuzey Rev. d'Assyr. V 130 fig. A; Curtius a. a. O. 33 Abb. 15.

[2]) Hier als Füller angebracht.

[3]) = Nouvelles fouilles de Tello 32ff. Abb. pl. II 2.

[4]) Obwohl der Kopf abgebrochen ist, halte ich die Ergänzung des Mannes zu einer Gilgamešfigur, wie Heuzey a. a. O. angenommen hat, auf Grund der Zylinderdarstellung VII 1 für sicher.

[5]) Die Gottheit bei VIII C 1—3 ist wahrscheinlich Nin-gir-su, vgl. darüber S. 133, ich habe sie deshalb an den Anfang dieser Gruppe gestellt.

sich ein unbestimmtes Gerät (vielleicht Keule mit langem Schaft) haltend. — Dynastie von Ur. — Ähnlich a. a. O. pl. III Nr. 6663. 5. Siegelzylinder. Abb. Heuzey, Origines orientales de l'art 163[1]). Gilgameš, eine Kombination des Bügelschaftes mit Lanze in den Händen haltend, hinter männlicher Gottheit, die in der Rechten die Vase mit dem Lebenswasser hält, stehend. — Nachsargonisch. 6. Siegelzylinder. Abb. Heuzey, Rev. d'Assyr. V 133 fig. E. Männliche Gottheit, auf Postament in Kultnische[2]) stehend, rechts und links von ihr Gilgameš mit Bügelschaft. — Nachsargonisch. 7. Siegelzylinder. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXX bis fig. 15. Gilgameš mit Bügelschaft hinter sitzender Gottheit mit dem Lebenswasser[3]). — Nachsargonisch. 8. Hierhin gehören auch die Darstellungen des Gilgameš, in jeder Hand einen Bügelschaft haltend, so z. B. Perlmuttereinlage aus Tello Abb. de Sarzec-Heuzey a. a. O. 271[4]) und Siegelzylinder Abb. Ward a. a. O. 77 fig. 205.

IX. **Gilgameš als Adorant.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XVII 235. — Hammurapidynastie. 2. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XXIX 430. Gilgameš als Adorant, mit Zicklein in den Armen. — Peripheriestil. 3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. VI 92. — Hammurapidynastie. 4. **1 B 26.** Gilgameš als Adorant hinter Šamaš[5]). 5. Gilgameš als Adorant mit Zicklein im Arm vor Ea (**Abb. Taf. XII 7**)[6]).

X. **Gilgameš ohne Funktion.** Beispiele: 1. Siegel der Bar-nam-tar-ra. Abb. Allotte de la Fuye a. a. O. VI pl. III[7]) Streifen 2. Gilgameš antithetisch um pflanzliches Ornament angeordnet. 2. Gilgameš als Füller, häufiger auf Zylindern der Hammurapidynastie, vgl. z. B. **1 B 27** (**Abb. Taf. XII 3**).

Die Figur unseres Helden ist auf all den Darstellungen, die in Typus I—X aufgezählt sind, im wesentlichen die gleiche. Der Kopf, umrahmt von wallendem Haupthaar und langem, bis auf die Brust reichendem Vollbart, ist stets de face dargestellt[8]), der Körper dagegen im Profil, wobei die obere Körperhälfte je

[1]) = Heuzey, Rev. d'Assyr. V 130 fig. B; Ward, Seal cylinders of Western Asia 99 fig. 286; Menant, Glyptique I 111 fig. 64.

[2]) Diese Darstellung bildet eine Parallele zu **1 D 1.** In dem Gott Ea erkennen zu wollen (so Heuzey a. a. O.) liegt gar kein Anlaß vor. Heuzey a. a. O. hat die Darstellung völlig mißverstanden, wenn er sagt: „Il s'agit bien évidemment du dieu Ea, environné par l'élément liquide." Das sog. Wassergehäuse ist nichts anderes als die Kultnische.

[3]) Vgl. dazu Heuzey a. a. O. 291.

[4]) = King History of Sumer and Akkad 82 fig. 34.

[5]) Vgl. dazu S. 96.

[6]) Vgl. dazu S. 139.

[7]) = Curtius a. a. O. 7 Abb. 4.

[8]) Curtius a. a. O. 35 hat unrichtig auch die so häufig auf altbabylonischen Denkmälern auftretende männliche, nackte Figur mit dem Kopf in Profilansicht, die in gleichen Typen wie der Gilgameš begegnet, ebenfalls als Gilgameš aufgefaßt. Das geht nicht an. Nur die nackten Figuren mit de face-Ansicht des Kopfes können für Gilgameš in Betracht kommen, das Entscheidende ist hierbei das zähe Festhalten an dem einmal geschaffenen Typus. Die nackten männlichen Figuren mit Profildarstellung des Kopfes müssen anders erklärt werden, entweder als Freunde und Helfer des Gilgameš, falls sie mit ihm im Verein vorkommen oder als Götter im Typus des Tierbezwingers, vgl. für letzteres die Šamašdarstellungen S. 122 f. — Sonst läßt sich die de face-Darstellung des Kopfes nur für Gottheiten nachweisen, so z. B. für die nackte

nach den zum Ausdruck zu bringenden Motiven vielfachen Modifikationen unterworfen ist. Im einzelnen lassen sich natürlich eine ganze Reihe Variationen feststellen. Man kann die Geschichte der altbabylonischen Kunst von Lugal-anda (ca. 2850 v. Chr. Geb.) bis Hammurapi (ca. 2100 v. Chr. Geb.) an Hand der Gilgamešbilder schreiben. Aus der steifen, unbeweglichen Gilgamešfigur der archaischen Zeit (Beispiele: I C 1, II A 1, II C 1 und 2, II D 1—3, III A 1 und 2, III B 1, IV A 1, IV B 1, IV C 1, IV D 1, IV E 1, VII 2 und X 1) hat sich folgerecht der elegante, kraftstrotzende und dabei doch nie mit allzuviel Muskulatur überladene, bewegliche Gilgameštypus der Sargonidenzeit (Beispiele: I A 1 und 2, I B 1—7, I E, II A 2—4, V 1 und VI 1 und 2) entwickelt[1]). Nur kurze Zeit hält sich die babylonische Kunst auf ihrer Höhe, schon bald nach 2600 beginnt der Verfall (vgl. die nachsargonischen Denkmäler I A 3, II A 6 und 7, II B 1, IV A 2—5, IV C 2, V 2, VII 1, VIII C 5—7). Immer mehr verflacht die Kunst (vgl. die Denkmäler aus der Zeit der Dynastie von Ur 1 B 8, II A 8, II B 2, VIII C 1—4), um endlich zur Zeit der Hammurapidynastie in reiner Manier zu erstarren (Beispiele: I B 9—11, I D 1 und 2, II A 9, II B 3 und 4, IV A 6, VI 3—6, VIII A 1—3, VIII B, IX 1—5 und X 2). Der Held ist stets nackt dargestellt, nur wird die Nacktheit seit der Sargonidenzeit[2]) durch einen schärpenartig um den Körper gewundenen Gürtel gemildert. Das Haar ist auf den nacharchaischen Bildern fast immer an beiden Seiten zu je drei Locken aufgerollt[3]).

Über die Bedeutung unseres Helden lassen die Bilder keinen Zweifel. Am stärksten tritt auf ihnen das Motiv des Tierbezwingers entgegen. Kein Tier kann ihm widerstehen, er bezwingt sie alle, das ist das Lied, welches durch sämtliche Bilder der Typen I—IV hindurchklingt. Der furchtbare Löwe wird von ihm niedergerungen (Typus I), und wie ein Spielzeug hält er ihn triumphierend über sich (Typus I D), ja sogar soweit gelingt es ihm, das Tier zu zähmen, daß er es als Reittier benutzen kann (Typus I E). Der gewaltige Wildstier muß sich vor ihm beugen (Typus II), und auch der Stiermensch erliegt seiner Kraft (Typus IV). Aber nicht als Jäger mit Bogen und Pfeil oder Axt und Wurfspieß wird er der Tiere Herr, sondern allein mit seiner Arme Kraft überwältigt er sie. Das erhebt ihn weit über die Menschen und stempelt ihn zum Heros. Das Gottähnliche unseres Helden zeigt aber noch in weit stärkerem Maße Typus VI. Unser Held erscheint hier im Besitz des Lebenswassers und des Lebenskrautes[4]). Lebenswasser und Lebenskraut sind aber Eigentum der Götter, dem gewöhnlichen Sterblichen werden sie nicht zuteil. Da unser Held ihrer teilhaftig geworden ist, muß er also in den Kreis der Götter aufgenommen worden sein. Zu den großen Göttern jedoch gehört er nicht, mit einer untergeordneten Rolle muß er sich im babylo-

Form der Ištar oder den S. 144 behandelten Ištartypus, der die Göttin mit Jacke, Rock und Schurz (**Abb. Taf. XV 1**) darstellt.

[1]) Vgl. für alle diese Fragen bes. Curtius a. a. O.

[2]) Vereinzelt auch schon früher, so z. B. auf dem vorsargonischen Zylinder IV B 2.

[3]) Vorstufe dafür auf dem archaischen Zylinder II D 3.

[4]) So ist das Pflänzchen, das bei VI 1 und 2 aus der Vase aufsproßt, zu erklären; vgl. im übrigen über Lebenswasser und Lebenskraut S. 138.

nischen Olymp begnügen. Als Trabant tritt er im Hofstaate der großen Gottheiten auf, so hält er den šurinnu des Šamaš (Typus VIII B) oder ein anderes, mehreren Gottheiten, darunter auch Nin-gir-su, eignendes Emblem, den Bügelschaft[1]) (Typus VIII C 1, 5—8) oder spendet gemeinsam mit Ea das Lebenswasser (Typus VIII A). Und neben diesen göttlichen Funktionen dann Typus IX unser Held als Adorant mit Zicklein in den Armen (IX 2 und 4), in nichts verschieden von den übrigen Menschen, die auch auf diese Weise der Gottheit nahen. Eine Gottheit selbst kann nie so dargestellt werden, sie kann wohl den Adoranten einführen oder Fürsprache für ihn einlegen, aber nicht selbst versuchen, mit einem Zicklein das Herz einer anderen Gottheit zu erweichen. So läßt sich deutlich aus den Bildern erkennen, in welchem Abstand unser Held von den Göttern steht.

Von einem „wunderbaren Fischzug" unseres Helden weiß Typus VII zu erzählen, mit reicher Beute beladen kehrt er heim. Typus V dagegen zeigt den Helden im Kampf mit seinem Ebenbild. Wie ist das zu erklären? Soll man daraus schließen, daß es zwei Helden gleicher Art gegeben hat? Heuzey[2]) hat in der zweiten Figur ein von der Gottheit als Gegner unseres Helden geschaffenes Spiegelbild sehen wollen. Curtius[3]) hat den Kampf des Helden mit sich selbst aus dem Gesetz der formalen Reduplikation, das die babylonische Kunst beherrscht, erklärt und damit das Richtige getroffen. Damit bedarf dann aber auch die Verdopplung der Figur unseres Helden auf Typus IV B 2, VI 1, VIII B, VIII C 3, 4 und 6 keiner weiteren Interpretation.

Die Analyse der Darstellungen ergibt somit das Bild eines Helden der Urzeit, der gewaltige Taten vollbracht hat, der das Lebenswasser und Lebenskraut errungen hat und damit gottähnlich, aber nicht gottgleich geworden ist. Zwar ist er Mitglied des Götterkreises geworden, aber seine göttlichen Funktionen sind untergeordneter Art.

Der **Stiermensch**, den wir in Typus IV als Gegner unseres Helden kennen gelernt haben, spielt daneben in der babylonischen Kunst eine ihm völlig ebenbürtige Rolle. Folgende Typen kommen für ihn in Betracht:

1. **Stiermensch im Kampf mit einem Löwen.**

A. **Stiermensch (Typus II) mit einem Löwen ringend.** Beispiele: 1. Abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus Tello. Abb. Delaporte, Tablettes de Tello IV pl. II Nr. 7519. — Sargonidenzeit. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VI 49. Ähnlich a. a. O. pl. VI 52 und 55 pl. IX 81. — Sargonidenzeit. 3. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VII 58. Ähnlich a. a. O.

[1]) Vgl. über den Bügelschaft Heuzey, Rev. d'Assyr. V 133f.; Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 45. Ob in dem Bügelschaft das Gudea Cyl. A 22, 20 erwähnte urigallu zu erblicken ist (so Langdon bei Thureau-Dangin, Sumerisch-akkad. Königsinschr. 272), ist durchaus nicht sicher. — Außer Gilgameš kommen als Träger des Bügelschaftes noch der Schlangengreif (z. B. auf der Vase des Gudea Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XLIV fig. 2, vgl. dazu Heuzey, Rev. d'Assyr. V 137), der Löwengreif (Heuzey a. a. O. 137 fig. M) und eine nackte männliche Figur, die aber nicht mit Gilgameš identisch ist, in Betracht, vgl. 2 B 5, Coll. de Clercq 1 pl. XXXVIII 83 bis, Ward, Seal cylinders of Western Asia 99 fig. 284 und Fischer-Wiedemann, Babylonische Talismane Taf. II 14.

[2]) Heuzey a. a. O.

[3]) Curtius a. a. O. 43ff.

pl. VII 59 und 60, Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. III 27, 28[1]) und 29[2]). — Nachsargonisch. 4. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VIII 76. — Dynastie von Ur. — 5. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VI 56. Ähnlich a. a. O. pl. XV 135; Delaporte a. a. O. pl. IV 37. — Hammurapidynastie.

B. **Stiermensch (Typus II), einen Löwen zwingend.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 69 fig. 181[3]). — Sargonidenzeit. 2. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. III 30[4]). — Nachsargonisch. 3. Siegelzylinder. Abb. Ward a. a. O. 70 fig. 184. — Nachsargonisch.

C. **Stiermensch von einem Löwen angefallen.** Beispiele: 1. Erstes Siegel des Lugal-anda. Abb. Allotte de la Fuÿe Rev. d'Assyr. VI pl. I[5]) Zwei überkreuz springende Löwen, der eine einen Stiermensch (Typus I), der andere einen Stiermensch (Typus II) anfallend. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXXVII 45 bis. Zwei überkreuz springende Stiermenschen (Typus I), der eine von einem Löwen angefallen, der mit einem zweiten Löwen seinerseits wieder überkreuz springt. Der zweite Löwe fällt einen Stier an, der von hinten von nackter männlicher Figur gepackt wird. — Archaisch. 3. Siegelzylinder. Abb. Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles à la Haye pl. I 1. Stiermensch (Typus II), von einem Löwen angefallen. — Vorsargonisch.

D. **Stiermensch von einem Löwen angefallen und im Kampf mit einem Löwen.** Beispiele: 1. Zweites Siegel des Lugal-anda. Abb. Allotte de la Fuÿe a. a. O. pl. II[6]). Stiermensch (Typus II) überkreuz springend mit einem Löwen, den er von hinten angreift[7]). Der Löwe seinerseits fällt Stiermensch (Typus I) an[8]). 2. Siegelabrollung der Lugal-anda-Zeit. Abb. Curtius a. a. O. 8 Abb. 9. Wie Nr. 1.

2. **Stiermensch im Kampf mit anderen Tieren.**

A. **Stiermensch im Kampf mit einem Stier.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Menant, Catalogue des cylindres orientaux du cabinet des médailles à la Haye pl. I 1. Stiermensch (Typus II), Stier an sich pressend. — Vorsargonisch. 2. **2 A 34.**

B. **Stiermensch im Kampf mit Löwengreif.** Beispiele: 1. Abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus Tello. Abb. de Genouillac, Tablettes de Tello II 1 pl. III

---

1) = Menant, Glyptique I 89 fig. 48.
2) = Menant a. a. O. I 90 fig. 49.
3) Ohnefalsch-Richter, Kypros 83 Fig. 111.
4) = Menant a. a. O. 89 fig. 47.
5) = Curtius a. a. 6 Abb. 1.
6) = Curtius a. a. O. 6 Abb. 2.
7) Wie es scheint, mit einem Dolche.
8) Die gleiche Szene wiederholt sich nach dem Gesetz der formalen Verdoppelung auf der anderen Seite, die Verbindung wird hergestellt durch den zweiten Stiermensch, der überkreuz springt mit einem Stier.

Nr. 4313. Stiermensch (Typus II), mit einem Löwengreif ringend. — Dynastie von Ur. — Ähnlich a. a. O. Nr. 3959. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VIII 76. Wie Nr. 1. — Dynastie von Ur. 3. **2 A 33.**

C. **Stiermensch im Kampf mit Ziege.** Beispiel: Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. V 45. Stiermensch (Typus II), Ziege an sich pressend. — Archaisch.

D. **Stiermensch und löwenköpfiger Adler.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. V 41. Liegender Stiermensch (Typus I), auf seinem Rücken löwenköpfiger Adler. — Archaisch. 2. Muschelgravierung aus Tello. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XLVI 4. 3. Siegelzylinder. Abb. Heuzey, Fondation Piot VI 121 fig. 4. Oberer Streifen: Zwei liegende Stiermenschen (Typus I), auf ihrem Rücken löwenköpfiger Adler, der sie angreift. Zwischen ihnen pflanzliches Ornament, neben dem linken Stiermensch Stiermensch (Typus II), der den löwenköpfigen Adler seinerseits angreift, neben dem rechten nackte männliche Figur, im Kampf mit dem löwenköpfigen Adler. — Archaisch.

3. **Stiermensch im Kampf mit Stiermensch.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq pl. V 43. Stiermensch (Typus II) im Kampf mit Stiermensch (Typus I), der auf der anderen Seite von nackter männlicher Figur angegriffen wird. — Archaisch. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VIII 68. Stiermensch (Typus I) mit Stiermensch (Typus II) ringend. — Hammurapidynastie. 3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. XIII 153. Zwei überkreuz springende Stiermenschen (Typus I), der eine mit Gilgameš, der andere mit Stiermensch (Typus II) ringend. — Hammurapidynastie.

4. **Stiermensch im Kampf mit Mann.** Beispiele: 1. Siegelabrollung der Lugalanda-Zeit. Abb. Curtius a. a. O. 8 Abb. 8. Zwei überkreuz springende Stiermenschen (Typus I), von denen der eine von nackter, männlicher Figur angegriffen wird. 2. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. V 45. Nackte, männliche Figur, einen Stiermensch (Typus I) an sich pressend. — Archaisch. 3. Siegelzylinder. Abb. Ward, Seal cylinders of Western Asia 59 fig. 141. Männliche Figur, bekleidet mit Zottenrock, Stiermensch (Typus I) an sich pressend. — Archaisch. 4. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. VII 61. — Nackte, männliche Figur mit Stiermensch (Typus I) ringend. — Nachsargonisch. — Ähnlich Delaporte a. a. O. pl. V 45. 5. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXXIX 58bis. Männliche Figur, die mit Schurz bekleidet ist, mit Stiermensch (Typus I) ringend. — Nachsargonisch. — Ähnlich Delaporte a. a. O. pl. IV 41.

5. **Stiermensch (Typus II) als Göttertrabant.**

A. **Stiermensch als Trabant des Šamaš.** Beispiele: 1. 1 D 2—8. 2. Siegelzylinder. S. 78 Nr. 14. 3. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVIII 163. Stiermensch, eine Stange in den Händen haltend, hinter Šamaš, der aus den Bergen des Ostens aufsteigt. — Hammurapidynastie. — Ähnlich a. a. O. 164.

B. **Stiermensch als Trabant des Nin-gir-su**[1]). Beispiel: Abgerolltes Siegel auf einer Tontafel aus Tello. Abb. de Genouillac, Tablettes de Tello III 2 pl. III Nr. 6631. Stiermensch, Buschszepter in den Händen haltend, hinter Nin-gir-su. — Dynastie von Ur. — Ähnlich a. a. O. II 1 pl. III Nr. 3911.

C. **Stiermensch als Trabant ohne Beziehung zu einer bestimmten Gottheit.** Beispiele: 1. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXXIX 58 bis[2]). Stiermensch, Kombination des Bügelschaftes mit einer Art Keule in den Händen haltend. Rechts davon Mann mit Stiermensch (Typus I) ringend. — Nachsargonisch. 2. Siegelzylinder. Abb. Morgan pl. XI 74. Zwei Stiermenschen, zwischen sich das Doppellöwenzepter haltend. — Hammurapidynastie. 3. Terrakottarelief aus Tello. Abb. Nouvelles fouilles de Tello 137. Stiermensch, Wurfholz in den Händen haltend. — Hammurapidynastie[3]).

D. **Stiermensch als Adorant.** z. B. **1 B 13.**

6. **Stiermensch (Typus I) als Göttertier.**

A. **Stiermensch als Tier des Šamaš.** Vgl. die S. 91 aufgezählten Beispiele.

B. **Stiermensch als Tier des Nin-gir-su.** Vgl. darüber S. 133. Hierzu gehören auch die Statuetten liegender Stiermenschen Abb. Heuzey, Fondation Piot VI pl. XI[4]), VII pl. I (auf dem Rücken Aushöhlung, war also zur Aufnahme einer Götterfigur oder eines Götteremblems bestimmt) und die Fragmente solcher Stiermenschen aus Tello Abb. Heuzey a. a. O. VI 117 fig. 1 und 2.

C. **Stiermensch als Tier des Ea** (?)[5]). Beispiel: Siegelzylinder. Abb. Lajard, Culte de Mithra pl. XXXII 7. Auf Thron sitzende männliche Gottheit, in der Rechten das Gefäß mit dem Lebenswasser haltend, deren Füße und Thronsessel auf zwei antithetisch voneinander abgewendet liegenden Stiermenschen ruhen. — Chetitisch-syrische Gruppe.[6]).

Zwei Typen des Stiermenschen gehen seit Lugal-anda in der babylonischen Kunst nebeneinander her, der eine, von mir mit Typus I bezeichnet, ist ganz Stier mit Menschenkopf, der von reichem Haarwuchs umrahmt ist und stets de face dargestellt wird, der andere, von mir mit Typus II bezeichnet, ist eine Mischung aus menschlichem Oberkörper und dem Hinterleib eines Stieres und wird in ältester

---

[1]) Vgl. für Nin-gir-su S. 133.

[2]) = Menant, Glyptique I 95 fig. 54.

[3]) Hierzu gehört auch noch ein anderes Terrakottarelief aus Tello Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXXIX Nr. 3. Der linke Arm liegt auf der Brust, der rechte hängt am Körper herunter. Ob der Stiermensch in der R. etwas gehalten hat, läßt sich nicht entscheiden, da die untere Hälfte des Reliefs abgebrochen ist.

[4]) = Heuzey, Antiquités chaldéennes Nr. 120 Abb. nach S. 268.

[5]) Vgl. darüber S. 140.

[6]) Der Siegelzylinder, der an die Vision Hesekiels erinnern soll (Abb. z. B. Delitzsch, Bibel und Babel [1. Vortrag] 49 Fig. 49), bei dem ebenfalls zwei Stiermenschen unter dem Thron der Gottheit liegen, ist eine gelungene Fälschung.

Zeit (so z. B. auf allen Abrollungen der Lugal-anda-Epoche) stets ganz im Profil dargestellt, auf jüngeren Exemplaren[1]) erscheint dann auch sein Kopf de face und gleicht dann völlig in Haar- und Barttracht dem Kopf des Stiermenschen von Typus I[2]), dessen Bildung in diesem Falle auf Typus II übertragen ist. Gemeinsam sind beiden Typen die Tierohren und Hörner an bzw. auf dem Menschenkopfe, wodurch das Tierische dieses Wesens noch stärker betont wird[3]).

Inhaltlich sind beide Typen streng voneinander zu trennen. Typus I ist ein Fabeltier wie der Löwengreif und der Schlangengreif und spielt eine ähnliche Rolle wie diese. Wie sie ist er ein wildes Raubtier und wird auf dieselbe Stufe gestellt wie der Löwe und der Wildstier. So kämpft er nicht nur mit dem Gilgameš und wird von ihm bezwungen (Typus IV A 1, 3, 5; B 1, 2; D), sondern auch mit anderen Männern, die wahrscheinlich als Götter aufzufassen sind (Typus 4)[4]). Ihn fällt der Löwe an (Typus 1 C und D)[5]) und der löwenköpfige Adler (Typus 2 D)[6]). Gleich dem Löwen, Stier, Löwengreifen und Schlangengreifen tritt auch er als Göttertier auf, und zwar, soweit sich aus dem bisher vorliegenden Material Schlüsse ziehen lassen, als Tier des Šamaš (Typus 6 A), als Tier des Nin-gir-su (Typus 6 B) und als Tier des Ea (?) oder einer anderen Wassergottheit (Typus 6 C)[7]).

Ganz anders dagegen der Stiermensch des Typus II. Zwar wird auch er vom Löwen angefallen (Typus 1 C 1 und 3), aber er zwingt ihn auch (Typus 1 B) und tritt auch sonst im Typus des Tierbezwingers auf (Typus 2 A—C). Auch er kämpft mit Gilgameš, aber als ebenbürtige Kämpen stehen sie sich im Ringkampf gegenüber (Typus IV A 2, 4, 6), von einem Unterliegen des Stiermenschen lassen die Bilder nichts erkennen. So ist es schwerlich Zufall oder Künstlerlaune, daß auf vielen Siegelzylindern der sogenannte Gilgameš und der Stiermensch des Typus II nebeneinander dargestellt sind, der eine mit einem Stier, der andere mit einem Löwen kämpfend (vgl. z. B. Coll. de Clercq I pl. VI 49, 52 und 55), man wird vielmehr auf gemeinsame Abenteuer der beiden daraus schließen können.

Nicht Göttertier, sondern Göttertrabant, wie Gilgameš, ist der Stiermensch des Typus II. In dieser Eigenschaft trägt er auch die Standarte des Sonnengottes

[1]) Zuerst auf Typus 2 A 1. Vgl. dazu Curtius a. a. O. 38.

[2]) Bei den älteren Beispielen ist sein Haar in einen langen Zopf geflochten und fällt auf den Rücken herab.

[3]) Durch die Tierohren läßt sich Typus II stets vom Gilgameš unterscheiden. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 56 hat versehentlich das S. 109 Anm 3 angeführte Terrakottarelief aus Tello als Gilgamešdarstellung gedeutet.

[4]) Vgl. die S. 122 f. behandelten Šamašdarstellungen des gleichen Typus.

[5]) Natürlich ist hier nur von Typus I die Rede.

[6]) Mit dem Wappensymbol von Lagaš, dem löwenköpfigen Adler auf zwei Löwen (vgl. dazu S. 132) hat diese Kombination nichts zu tun, vielleicht aber ist sie dadurch veranlaßt, daß sowohl der löwenköpfige Adler wie der Stiermensch (Typus I) als Tiere des Nin-gir-su vorkommen.

[7]) Nur der Vollständigkeit halber möchte ich noch hinweisen auf die rein dekorativ verwendeten überkreuz springenden Stiermenschen des Typus I. Beispiele: Drittes Siegel des Lugal-anda Abb. Allotte de la Fuÿe a. a. O. 121 fig. 3 (= Curtius a. a. O. Abb. 3) und die Siegelabrollungen der Lugal-anda-Zeit Abb. Curtius a. a. O. 7 Abb. 5 und 6. Das Motiv des Überkreuzspringens, das die ältere babylonische Kunst so oft anwendet, ist entstanden aus dem Prinzip der Bindung der einzelnen Figuren, das die babylonische Kunst der archaischen Zeit beherrscht.

oder tritt mit einer Stange in den Händen im Gefolge des Šamaš auf (Typus 5A)[1]. Als Trabant des Nin-gir-su hält er eins der Embleme dieses Gottes, das Buschszepter (Typus 5B), als Gefolgsmann unbekannter Gottheiten das Doppellöwenszepter, den Bügelschaft und das Wurfholz (Typus 5C).

Wie weit er über den sonstigen Fabelwesen steht, zeigt das Terrakottarelief **3 A 15 (Abb. Taf. XIV 3)**. Die gesternte Hörnerkrone[2]) und die Löwengreifenköpfe auf langem Hals, die ihm aus den Schultern herauswachsen, sind Götterabzeichen. Trotzdem darf er aber nur als niedere Gottheit angesehen werden, gibt ihn doch Typus 5D als Adoranten mit Zicklein in den Armen in ungöttlicher Form wieder. Somit ist er in den meisten Punkten ein Pendant zum sogenannten Gilgameš, wie dieser ist auch er gottähnlich, aber nicht gottgleich.

Die Scheidung der beiden Typen der Stiermenschen erfordert mit Notwendigkeit Typus 3. Die Kampfszenen des Stiermenschen des Typus II mit dem Stiermensch des Typus I können nicht wie der Gilgameštypus V mit dem Gesetz der formalen Reduplikation erklärt werden, da es sich ja um zwei verschiedene Typen handelt, die in der babylonischen Kunst stets sorgfältig auseinander gehalten werden. Der Stiermensch des Typus I spielt hier dieselbe Rolle wie der Löwe, Stier und andere Tiere in Typus 1 A und B und Typus 2 A—C. Nur so ist es auch verständlich, daß sowohl der Stiermensch des Typus I als Göttertier und der Stiermensch des Typus II als Göttertrabant mit denselben Gottheiten, z. B. Šamaš und Nin-gir-su, verbunden werden. Es sind eben zwei grundverschiedene Wesen.

Wer ist der sogenannte Gilgameš? Wer ist der Stiermensch? Trotz der zahlreichen Darstellungen gibt uns keine einzige erklärende Beischrift einen urkundlichen Beleg dafür. Wir sind also auf Parallelen in der babylonischen Literatur angewiesen, und da kann nur das Gilgamešepos, das von den Taten und Abenteuern des sagenhaften Königs Gilgameš von Uruk berichtet, in Betracht kommen. So hat man denn auch seit George Smith[3]) allgemein Gilgameš in dem Heros unserer Darstellungen erkennen wollen. Daß diese Identifikation zutrifft[4]), wird der Vergleich des epischen Berichtes mit den Bildern lehren.

Aus der Analyse der Bilder ergab sich das Gottähnliche unseres Helden. So schildert Gilgameš auch das Epos. „Zwei Drittel von ihm ist Gott, ein Drittel von ihm ist Mensch", heißt es dort verschiedentlich[5]). An einer anderen Stelle

---

[1]) Für Stiermensch als Trabant des Šamaš vgl. auch noch die am Throne des Sonnengottes bei **1 C 1** angebrachten Stiermenschen.

[2]) Sonst in Babylonien nicht nachzuweisen. Zu vergleichen ist der ἀστερωτος πῖλος des Attis, Men und Mithra. — Die Hörnerkrone ohne Sterne trägt der Stiermensch als Göttertrabant stets, sie hat aber auch der Stiermensch des Typus I als Göttertier auf dem Kopfe.

[3]) Chaldäische Genesis (deutsche Übers. von H. Delitzsch 1876).

[4]) Dagegen haben sich Ungnad (bei Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. I 40, 2; Z. D. M. G. 1911, 115) und ich (Astralsymbole 44, 2, Prähistorische Zeitschr. IV 17f.) ausgesprochen, ohne aber das ganze in Betracht kommende Material daraufhin durchzuprüfen. Ich bin inzwischen, wie die oben gegebene Darstellung zeigt, zu einer anderen Auffassung gekommen.

[5]) Taf. I 51, Taf. IX 51. — Ich zitiere stets nach der von Ungnad besorgten Übersetzung bei Ungnad-Greßmann, Gilgameschepos 6ff. Zu vergleichen ist stets Jensen, Keilinschr. Bibl. VI 1, 116ff. Weitere Literaturangaben bei Ungnad a. a. O. 1f. Für die inhaltliche Analyse des Epos vgl. Greßmann a. a. O. 83ff. Sehr mit Vorsicht zu gebrauchen ist dagegen Schneider in den Leipziger semitist. Studien V 1, 42ff.

wird von ihm gesagt: „Sein Leib ist Götterfleisch."[1]). Bild und Lied stimmen also in diesem Punkte aufs beste überein und ergänzen sich gegenseitig.

Ein wesentlicher Zug des Epos ist die Freundschaft des Gilgameš mit Engidu[2]). Auf Bitten der Einwohner von Uruk, die die Hand ihres Königs hart fühlen müssen, ist letzterer von Aruru, der Schöpfergöttin, geschaffen worden als ebenbürtiger Genosse des Gilgameš, um dessen Gedanken von Uruk abzulenken. Sein Aussehen und seine Lebensweise wird folgendermaßen geschildert[3]):

„[Bedeckt] (?) mit Haar war sein ganzer Körper,
Er trug das Haupthaar wie ein Weib;
[Das Gebil]de (?) seines Haupthaares sproßte wie Nisaba[4]).
Er wußte [nichts] von Land und Leuten;
Mit Kleidung war er bekleidet wie der Gott Sumukan[5]).
Mit den Gazellen ißt er Kräuter,
Mit dem Vieh versorgt er sich an der Tränke,
Mit dem Gewimmel des Wassers ist wohlgemut sein Herz."

Der tierische Charakter des Engidu geht aus diesen Versen unzweifelhaft hervor. Den Tiermenschen, mit denen die Phantasie aller Völker die Natur belebt hat, den Satyrn und Silenen der Griechen, den Faunen der Römer und den Kornböcken und Kornwölfen der Germanen muß er an die Seite gestellt werden[6]). Kein Bild paßt besser für dieses Wesen als der Stiermensch des Typus II, auch wenn im Epos nicht ausdrücklich die Rede ist von seiner Stiergestalt[7]). Dort wird vielmehr gesagt[8]), daß ihn Aruru als Ebenbild Anu's, des Himmelsherrn, also als Menschen[9]), geschaffen hat. Aber dem widersprechen die folgenden Verse, die ich oben angeführt habe. Wahrscheinlich sind also hier in der jungen Rezension des Gilgamešepos[10]) zwei verschiedene Bestandteile kontaminiert worden. Und noch mehr als die rein formale Bildung des Stiermenschen sprechen die Darstellungen, in denen er auftritt, für die Gleichsetzung mit Engidu.

Eine Hierodule lockt Engidu von seinen Tieren weg in die Stadt Uruk. Vergeblich stellt sich ihm das Volk entgegen, er überwindet es „gleich einem schwachen Kinde". Am Tempeltor trifft er mit Gilgameš zusammen und wehrt dem König den Eintritt. Es kommt zum Kampf zwischen beiden. Die Bilder des Typus IV

[1]) Taf. IX 49.
[2]) So ist besser zu lesen als Eabani, vgl. dazu Ungnad O. L. Z. 1910, 306f.
[3]) Taf. I 86ff.
[4]) Göttin der Vegetation.
[5]) Sohn des Šamaš.
[6]) Vgl. hierzu bes. Greßmann a. a. O. 95ff. Ob Engidu ein Vegetationsdämon oder Flurengott ist (so Jensen, Keilinschr. Bibl. VI 1, 423, Zimmern, K. A. T.^{3} 568), läßt sich nicht nachweisen. An sich ist es sehr unwahrscheinlich, da Engidu sicher nicht von vornherein ein Gott gewesen ist, sondern erst im Laufe der Geschichte dazu geworden ist, vgl. dazu S. 111.
[7]) Ganz unklar ist die Auffassung von der Gestalt der beiden Helden bei Schneider a. a. O. 46. Für ursprüngliche Stiergestalt des Gilgameš selbst spricht nichts.
[8]) Taf. I 83.
[9]) Denn tiergestaltige Götter kennt die babylonische Religion nicht.
[10]) Über die Entwicklung des Epos vgl. S. 115.

A 2, 4 und 6 sind eine Illustration dazu. Wer Sieger ist, lassen sie nicht erkennen, auch das Epos gibt darüber keine Auskunft, da es an dieser Stelle nicht erhalten ist, aber aus dem Traum des Gilgameš[1]) und der Schilderung der ohnmächtigen Wut des Engidu[2]) darf man folgern, daß Gilgameš schließlich die Oberhand behält[3]). Auf der Niederlage des Engidu, der sich aber trotzdem als ebenbürtiger Kämpe erwiesen hat, baut sich die Freundschaft der beiden Helden auf. Gemeinsam ziehen sie auf Abenteuer aus. Die Bezwingung von Tieren spielt dabei keine geringe Rolle. Auf dem Zug gegen Ḫumbaba, der als Enlil's Wächter über den Zedernwald gesetzt ist, sind sie in den Schluchten des Gebirges mit Löwen zusammengeraten und haben sie getötet[4]) Im Kampf mit Löwen werden sie beide dargestellt, vgl. für Gilgameš Typus I A—E, für Engidu Typus 1 A—D. In diesem Zusammenhang muß noch der Siegelzylinder Berlin V. A. Nr. 3605 (**Abb. Taf. XIII 5**)[5]) erwähnt werden, der aus der Zeit der Dynastie von Ur stammt. Gilgameš erscheint auch hier im Kampf mit einem Löwen, aber während er ihn sonst stets ohne Waffen zwingt, schwingt er hier in der Rechten eine Axt[6]), und sein Sieg ist durchaus nicht sicher, schon ist er vor dem Ansturm des Tieres in die Knie gesunken. Aber hilfreich naht ihm eine Göttin, der Löwengreifenkopf auf langem Hals, Schlange (?) und Mohnstengel aus den Schultern wachsen, und packt das Untier beim Schwanze. Für eine Episode auf der Reise des Gilgameš zu Ut-napištim, die er nach dem Tode des Engidu antritt, bildet dieser Siegelzylinder eine Illustration. Tafel IX 8ff. wird nämlich erzählt, wie der Held nachts in die Schluchten des Gebirges kommt und dort Löwen sieht. Furcht befällt ihn. In seiner Angst fleht er zu Sin und zu einer Göttin[7]) um Hilfe. Sie wird ihm zuteil. Er stürmt mit der Axt und dem Schwert (?) auf die Löwen ein und tötet sie. Diese Situation gibt das Bild auf dem Siegelzylinder wieder. Die Göttin selbst ist vom Himmel herabgekommen und steht als Schutzengel ihrem Liebling zur Seite.

Als Gilgameš das Liebeswerben der Ištar von Uruk zurückgewiesen hat, da sendet ihr Vater Anu auf ihre Bitten den Himmelsstier, der die Feldmark von Uruk verwüstet. Gilgameš und Engidu ziehen mit der waffenfähigen Mannschaft aus, um das Tier zu erlegen. Es ist ein gewaltiger Kampf. Viele fallen. Endlich

[1]) Taf. I 222ff.

[2]) Taf. II Kol. D.

[3]) Greßmann a. a. O. 90.

[4]) Taf. X 50—51 und 210—211.

[5]) = Prähist. Zeitschr. IV 16 Abb. 1. Die dreizeilige Legende ist: „Gir-nun-ni dub-sar tur ul-lil", d. h. „der Schreiber Gir-nun-ni, der Sohn des Ul-lil" zu lesen.

[6]) In der Waffe habe ich (Prähist. Zeitschr. a. a. O. 18) den Dolchstab der älteren nordischen Bronzezeit sehen wollen. Dagegen hat sich H. Schmidt (Prähist. Zeitschr. IV 28ff.) ausgesprochen. Für Schmidt spricht die Axt, die Narâm-Sin auf seiner Siegesstele im Gürtel trägt (vgl. die Zeichnung Délégation en Perse I 146 fig. 361), obwohl sie nur eine Zacke auf der Rückseite hat.

[7]) Ungnad a. a. O. 40 ergänzt „Ištar der Starken", Jensen a. a. O. 203 „Ištar dem Freudenmädchen". Ištar von Uruk braucht darin nicht mit Notwendigkeit gesehen zu werden, wie ich Präh. Zeitschr. a. a. O. annahm. Meine daraus gezogenen Schlüsse sind infolgedessen hinfällig. Im übrigen ist es ja nicht ausgeschlossen, daß zwischen der Stadtgöttin und Gilgameš nach der Bezwingung des Himmelsstieres eine Versöhnung zustande gekommen ist, dann wäre auch Ištar von Uruk als Schutzengel des Helden wohl verständlich.

gelingt es den beiden Helden, des Tieres Herr zu werden[1]). Triumphierend kehren sie in die Stadt zurück. Können die Bilder des Typus II A—D und 2 A auf etwas anderes als diesen Kampf gedeutet werden? In seinen verschiedenen Phasen vermögen wir ihn zu verfolgen. Nur ein Beispiel (II A 4) zeigt uns beide Helden im Kampf mit dem Himmelsstier und verdient deshalb die größte Beachtung. Während Gilgameš mit dem Stier ringt, packt ihn Engidu beim Schwanz und beim Horn. Auf einem anderen Siegelzylinder (Abb. King, History of Sumer und Akkad Taf. nach S. 76 Brit. Mus. Nr. 89308)[2]) sind ebenfalls Gilgameš und Engidu im Kampf mit dem Himmelsstier dargestellt, den sie von hinten packen, aber der Stier ist verdoppelt, jeder der Helden hat seinen eigenen Stier[3]). Inhaltlich gehören die beiden Szenen natürlich zusammen, aber die Bezwingung des Himmelsstieres ist hier in zwei Szenen aufgelöst, wie es die babylonische Kunst seit der Sargonidenzeit liebt[4]). Aus dieser Unterordnung des Stoffes unter das künstlerische Prinzip lassen sich dann auch die übrigen Bilder der Typen II A—D und 2 A erklären, nur daß hier zumeist dem Bilde des Gilgameš im Kampfe mit dem Stier ein Bild des Engidu im Kampf mit einem Löwen entspricht, ohne daß natürlich inhaltlich die beiden Kämpfe zusammengehören. Ein gewisser Wechsel erschien dem Künstler eben angebracht, um nicht den Vorwurf der Monotonie zu verdienen. Dabei mag denn auch noch mitgewirkt haben, daß Gilgameš den Löwenanteil an dem Kampfe gehabt hat[5]).

Trotz aller ihrer gewaltigen Taten, die sie den Göttern beinahe gleichstellen, sind aber auch Gilgameš und Engidu im Epos doch nichts weiter als sterbliche Menschen. Engidu stirbt. In rührender Totenklage beweint Gilgameš sein Los. Ihn selbst packt aber nun die Angst, daß auch er wie Engidu sterben muß, und er zieht aus zu seinem Urahn Ut-napištim, der, wie sein Name besagt, „das Leben (d. h. die Unsterblichkeit) gefunden hat"[6]), um von ihm das Lebenskraut, dessen Name lautet: „Als Greis wird wieder jung der Mensch", zu bekommen. Nach vieler Mühsal und Gefahren ist er endlich soweit, das heiß ersehnte Lebenskraut ist in seinem Besitz, da wird es ihm von einer Schlange, während er badet, wieder geraubt. Gilgameš kehrt zurück nach Uruk. Auch er muß sterben[7]).

Mit dieser Erzählung wollen auf den ersten Blick die Bilder des Typus VI, die Gilgameš im Besitz des Lebenswassers und auf VI 1 und 2 damit verbunden auch

---

[1]) Darüber, daß beide Helden gemeinsam den Kampf bestehen, kann kein Zweifel nach den Worten des Epos walten. Schneider a. a. O. 64 leugnet zu Unrecht die Mitwirkung des Engidu.

[2]) Sargonidenzeit.

[3]) Die Stiere sind antithetisch um eine auf Bergpostament stehende Konifere angeordnet. Der Kampf ist also in eine Gebirgslandschaft verlegt.

[4]) Die archaische Kunst verknüpft dagegen auf Grund des in ihr waltenden Bindungsgesetzes die verschiedensten (so auch bei unseren Beispielen) Kampfmotive miteinander.

[5]) In dem Stiermensch des Typus I den Himmelsstier sehen zu wollen (so Curtius a. a. O.), liegt keine Veranlassung vor. — Die Greßmannsche Annahme (a. a. O. 131 f.), daß neben dem Himmelsstier noch ein mythischer Stier zu denken ist, von dem das Wachstum der Felder abhängig ist, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Taf. VI 103ff. können nur auf den Himmelsstier bezogen werden, der eben die ganze Feldmark verwüstet und Hungersnot herbeiführt.

[6]) Vgl. dazu Ungnad a. a. O. 80.

[7]) Von dem Tod erzählt das Epos selbst nichts, aber er ist zu ergänzen. Vgl. dazu Greßmann a. a. O. 144.

im Besitz des Lebenskrautes zeigen, nicht recht übereinstimmen. Lebenswasser und Lebenskraut hängen eng zusammen, das eine ist von dem anderen nicht zu trennen[1]). Wie die Siegelzylinderdarstellungen zeigen, hat Gilgameš das Lebenswasser und das Lebenskraut wirklich gewonnen und spendet es in gleicher Weise wie alle Gottheiten, die über die Krüge mit dem Lebenswasser verfügen. Die Differenz zwischen den Bildern und der Erzählung des Epos ist eine Differenz der verschiedenen Fassungen der Gilgamešsage[2]).

Wie alt das Epos in der Rezension, die uns die Assurbanipalbibliothek geschenkt hat, ist, läßt sich nicht genau sagen. Da das Pferd darin mehrfach erwähnt wird, kann es nicht wesentlich älter als 2000 v. Chr. Geb. sein[3]). In diese Zeit etwa gehören auch die zuerst von Meißner[4]) veröffentlichten altbabylonischen Fragmente des Epos, die sich in die Fassung der Assurbanipalbibliothek aufs beste einfügen[5]). Unsere Siegelzylinder sind aber noch wesentlich älter, sie reichen bis in die Sargonidenzeit herauf (VI 1 und 2). Auf Grund von ihnen müssen wir folgern, daß neben der Sage von Gilgameš, die ihn trotz aller Gottähnlichkeit als Menschen sterben läßt, eine andere Fassung der Sage existiert hat, die ihn das Lebenswasser und Lebenskraut und somit das ewige Leben gewinnen läßt.[6]) Etwas davon schimmert aber auch noch in der jüngeren Rezension durch, da Gilgameš ja auch in ihr das Kräutlein „Als Greis wird wieder jung der Mensch" erringt, es aber gleich wieder verliert. VI 1 und 2 zeigen den Helden in Verbindung mit einem Stier. Vom Himmelsstier läßt sich dieser Stier nicht trennen, wie besonders VI 2 ergibt, das den Helden im Kampf mit dem Stier (er reißt ihn beim Hinterhuf empor) darstellt. Hat Gilgameš vielleicht den Stier durch List, indem er ihn mit dem Lebenswasser anlockt, bezwungen? VI 1 wäre dann die erste Phase des Kampfes, VI 2 die zweite.

So ist nach der älteren Fassung der Sage, wie sie sich aus den Bildern erschließen läßt, Gilgameš selbst unsterblich, d. h. zum Gott geworden. Als solcher erscheint er dann auch in den Zaubertexten[7]) und auf den Bildern. Die Rolle, die Gilgameš im Pantheon spielt, lassen Typus VIII A—C erkennen. Weiter als bis zum Göttertrabanten hat er es nicht gebracht.

Gilgameš als Gott ist aber erst sekundär. Für die so beliebte Annahme[8]), daß Gilgameš ursprünglich ein Sonnengott gewesen sei, spricht nichts. Sowohl das

---

[1]) Vgl. darüber S. 138.

[2]) Vgl. dazu Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 48f.

[3]) Für das erste Auftreten des Pferdes vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^3, 651f.

[4]) M. V. A. G. 1902, 1ff.

[5]) Greßmann a. a. O. 144ff.

[6]) Ed. Meyer a. a. O.

[7]) Jastrow, Religion I 303.

[8]) So Jastrow a. a. O. I 301; Schneider a. a. O.; Jensen, Gilgameschepos. Dagegen Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^3, 467; Greßmann a. a. O. 167ff. Auch der Name Gott Giš, den der Held in der altbabylonischen Version führt, kann nicht als Beweis für den ursprünglichen Gottescharakter der Helden angeführt werden. Wahrscheinlich ist Giš (trotz Ungnad a. a. O. 76) doch nichts weiter als eine Kurzform von Gilgameš. Die von Schneider a. a. O. 48ff. aus den Namen erschlossenen Hypothesen schweben völlig in der Luft.

Epos wie alte Götterlisten[1]) und Inschriften[2]) kennen nur einen sagenhaften König von Uruk.

Ob die Verbindung des Gilgameš mit einer Reihe von Göttern (so Šamaš, Ea und Nin-gir-su) nur aus der Verwendung der vorhandenen Figur oder aus dem besonderen Verhältnis des Gilgameš zu bestimmten Göttern zu erklären ist, läßt sich nicht entscheiden. Für die Verbindung mit Šamaš könnte man die Stellung des Sonnengottes als besonderer Schutzgott des Helden (vgl. besonders die altbabylonischen Fragmente) anführen und den Umstand hervorheben, daß Gilgameš auf seiner Reise zu Ut-napištim den Weg, den Šamaš täglich durcheilt, wandern muß. Genosse des Ea mag er als Besitzer des Lebenswassers geworden sein[3]), ist doch Ea im späteren Pantheon die Gottheit, die in erster Linie das Lebenswasser spendet.

Wie Gilgameš ist auch sein Freund Engidu zum Göttertrabanten geworden. Die Gründe dafür lassen sich auf Grund des bis jetzt vorliegenden Materials nicht erschließen. Wahrscheinlicher ist es aber bei ihm, daß der Typus, den die bildende Kunst für ihn geschaffen hatte, dazu geführt hat[4]).

Somit hat also der Vergleich der Darstellungen mit dem Epos die Berechtigung für die Benennung unseres Helden als Gilgameš und des Stiermenschen (Typus II) als Engidu erbracht. Darüber hinaus hat sich aber ergeben, daß häufiger in den Bildern eine ältere Fassung des Gilgamešepos zur Darstellung kommt, die eine erhebliche Abweichung von der jüngeren Rezension aufweist. Ferner lassen sich nicht alle Bilder als Illustration des Epos verwenden, von einem „wunderbaren Fischzug" des Gilgameš oder von seinen Kämpfen mit anderen Tieren außer den Löwen und dem Himmelsstier, z. B. mit dem Stiermensch (Typus I), hören wir im Epos nichts. Die Geschichte des Gilgameš daraufhin weiter auszuspinnen, wäre interessant. Nur muß man sich vor allzu voreiligen Schlüssen hüten. Die Siegelabrollung Typus X 1 ist durchaus kein Beweis für Gilgameš neben dem Lebensbaum, wie Schneider[5]) gefolgert hat, sondern rein dekorativ aus dem Gesetz der Antithese zu erklären.

Mit dem Nachweis des Gilgameš als Standartenträger des Šamaš rückt auch der kürzlich in Assur gefundene Thron[6]) (**Abb. Taf. XV 2**)[7]) in neue Beleuchtung.

---

[1]) Vgl. die Mitteilung Poebels (Museum Journal of the university of Pennsylvania 1913 Nr. 2, 45) über eine Liste, die die altbabylonischen Könige von der Sintflut an aufzählt, darunter auch Gilgameš, Tamūz und Etana.

[2]) Vgl. die Inschrift Thureau-Dangin a. a. O. 223, 2 b, die nach Ungnad a. a. O. 77 etwas älter als die Hammurapidynastie ist, in der die Mauer von Uruk als alter Bau des Gilgameš erwähnt wird.

[3]) Curtius a. a. O. 36f. will in dem Gürtel des Gilgameš eine Abbreviatur der Wasserstrahlen sehen. Ich glaube, daß diese Annahme zu weitgehend ist. — Auch die Deutung der Gilgamešfigur als Adapa, der sterbliche Sohn Ea's, die Heuzey, Nouvelles fouilles de Tello 34, vorschlägt, ist durch nichts zu begründen. Das Lebenswasser im Besitz des Gilgameš hat, wie oben gezeigt, seine volle Berechtigung, und auch Gilgameš als Fischer (Typus VII) spricht durchaus nicht dagegen.

[4]) Vgl. aber S. 121 Engidu im Kampf mit Šamaš.

[5]) a. a. O. 84 Nachtrag.

[6]) Jordan, M. D. O. G. 1912 Nr. 49, 34 hat sich für „Altar" entschieden, aber sowohl die babylonischen (vgl. z. B. **Taf. X 8, Taf. XII 17, Taf. XIII 4**) wie die assyrischen Altäre sehen anders aus. Dagegen passen die seitlichen Polster besonders gut für einen Götterthron, auf dem man sich natürlich die Gottheit nur unsichtbar sitzend dachte. Damit erklärt sich dann auch die geringe Tiefe des Thrones von nur 40 cm in der Mitte. — Sehr häufig begegnet in den babylonischen Jahresdatierungen die Stiftung eines Thrones

Dargestellt sind auf der Vorderfläche dieses Thrones zwei antithetisch um eine Königsfigur angeordnete Gilgamešfiguren, die eine lange Stange in den Händen halten, auf deren Spitze die Sonnenscheibe aufsitzt[1]). Zwei weitere Sonnenscheiben sind in den Vorderflächen der seitlichen Polster angebracht. Die Abhängigkeit der archaischen assyrischen Kunst und Kultur von Babylonien ist bekannt[2]). Unser Thron ist ein neues Glied in der Kette und muß somit folgerecht im Zusammenhang mit den altbabylonischen Darstellungen behandelt werden, wenngleich er selbst in Assur angefertigt ist.[3]) Die Sonnenscheiben in den Polstern entsprechen völlig dem babylonischen Normaltypus mit ihren vier Strahlen und Strahlenbündeln als Zwickelfüllung. Dagegen sind die Sonnen auf den Stangen achtstrahlig, aber auch derartige Gebilde kommen ja in Babylonien vor. Neu ist aber das Gewand des Gilgameš, ein gegürteter Ärmelchiton, und die Sonnenscheibe, die er auf dem Haupt trägt. Der babylonische Gilgameš ist stets mit Ausnahme des Gürtels völlig nackt. Ebensowenig läßt sich für Gilgameš oder eine andere Götterfigur in Babylonien ein Astralsymbol auf dem Kopfe nachweisen[4]), wie wir es in Ägypten so häufig kennen gelernt haben, und wie es sich auch in der späteren assyrischen Kunst[5]) findet. Beides, das Gewand und die Sonnenscheibe auf dem Haupt, werden wir auf Rechnung des assyrischen Künstlers setzen dürfen, vielleicht läßt sich bei dem zweiten sogar schon ägyptischer Einfluß vermuten. Der Typus des bekleideten Gilgameš stimmt mit dem Typus des jüngeren assyrischen Gilgameš, wie wir ihn z. B. aus Khorsabad kennen, überein[6]). Für Gilgameš als Sonnengott läßt sich die Anbringung der Sonnenscheibe auf seinem Haupte

für irgendeine Gottheit. So datiert Gudea ein Jahr nach der Anfertigung eines Thrones für die Göttin Ninâ (Thureau-Dangin a. a. O. 227), Bûr-sin ein Jahr nach der Anfertigung eines Thrones für En-lil (Thureau-Dangin a. a. O. 233), Nûr-immer von Larsa ein Jahr nach der Anfertigung eines Thrones für Šamaš (Thureau-Dangin a. a. O. 236), Hammurapi ein Jahr nach der Anfertigung eines Thrones für Ṣarpanitum (Poebel Babyl. exped. VI 2, 59), ein anderes nach der Anfertigung eines Thrones für Ninni von Babylon (Poebel a. a. O.), ein drittes nach der Anfertigung eines Thrones für Nebo (Poebel a. a. O. 60), ein viertes nach der Anfertigung eines Thrones für Iškur (Poebel a. a. O.), Samsu-iluna ein Jahr nach der Anfertigung eines Thrones für Sin (Poebel a. a. O. 70), ein anderes nach der Anfertigung zweier Throne aus Gold für Marduk und Ṣarpanitum (Poebel a. a. O. 75), ein drittes nach der Anfertigung eines Thrones für Nin-gal (Poebel a. a. O. 76), Ammi-ditana ein Jahr nach der Anfertigung eines Thrones für Ninib (Poebel a. a. O. 95).

[7]) = M. D. O. G. a. a. O. Taf. nach S. 36.

[1]) Die von Jordan a. a. O. 36 angenommene Mondsichel läßt sich nicht aufrecht erhalten, die beiden hornartigen Zacken unterhalb des dreiwulstigen Zwischengliedes sind nur zur Befestigung der Quasten an der Stange angebracht. Dagegen könnte man vielleicht bei **1 D 3, 6 b und 7** an die Kombination Sonne-Mond auf der Stange denken, aber wahrscheinlicher erscheint mir auch hier, daß es sich nur um eine Gabelung handelt, die besonders gut zur Aufnahme der Scheibe geeignet war.

[2]) So z. B. im Tempelbau vgl. dazu Andrae, M. D. O. G. 1910 No. 44, 42.

[3]) Datiert werden kann der Thron nur ganz allgemein in die 1. Hälfte des II. Jahrtausends v. Chr. Geb. Zu vergleichen ist der kappadokische Siegelzylinder Abb. Coll. de Clercq I pl. XXVII 284 = Ward, Seal cylinders of Western Asia 311 fig. 978, auf dem ebenfalls Gilgamesfiguren mit Šamašstandarte vorkommen. Über die kappadokische Siegelzylindergruppe siehe Bd. II Anhang II.

[4]) Die einzige Ausnahme, S. 121, bestätigt nur die Regel. Zu erinnern wäre auch noch an die Sternenkrone des Engidu S. 111.

[5]) Vgl. dafür Bd. II.

[6]) Erwähnt sei hierbei noch das Terrakottarelief Abb. Heuzey, Figurines antiques du musée de Louvre pl. I 1, das ebenfalls eine Gilgamesfigur, bekleidet mit Ärmelchiton, die mit beiden Händen einen Pfahl packt, zeigt. Ob auch hier an die Sonnenstandarte zu denken ist, läßt sich nicht entscheiden, da der obere Teil fehlt. Das Relief gehört der jüngeren assyrischen Kunstepoche an.

nicht verwerten, er ist auch auf dem Relief aus Assur nichts weiter als Trabant des Šamaš und schmückt als solcher den Thron des Sonnengottes.

Das gleiche gilt von der Gilgamešdarstellung **1 A 11** (**Abb. Taf. XI** 4). Auch hier liegt in dem die Sonnenstrahlen auffangenden Gilgameš[1]) kein tieferer Sinn verborgen. Gilgameš wird damit durchaus nicht zum solaren Gott gestempelt, als Diener des Šamaš fängt er die Sonnenstrahlen auf.

Den verschiedenen Gruppen der Šamašbilder, die oben behandelt sind, reiht sich als vierte **Šamaš im Kampf mit den Feinden des Lichtes** an. Als wesentlich kommen folgende Darstellungen in Betracht: 1. Siegelzylinder. Berlin V. A. Nr. 2572. **Abb. Taf. XI 10**[2]). Nackte, männliche Gottheit, von deren Körper Strahlen ausgehen, in der Rechten eine Keule haltend, mit der Linken eine zweite nackte männliche Gottheit, die ebenfalls vom ganzen Körper Strahlen ausstrahlt, auf Berg niederdrückend. Auf die zweite Gottheit geht von der anderen Seite ein dritter nackter Gott, Keule in der Linken haltend, los. Rechts davon nackter Gott, Keule in der Rechten, linken Fuß auf rechten Oberschenkel eines vor ihm niedergesunkenen nackten Gottes setzend, den er mit der Linken bei der Hörnerkrone packt. — Nachsargonisch.

2. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VII 68. Männliche Gottheit, bekleidet mit vertikal gestreiftem Rock, der den Oberkörper frei läßt, Strahlen am Körper, packt mit der Linken vor ihr stehenden nackten Gott beim Bart und stößt ihm mit der Rechten einen Dolch in den Hals, während sie ihm den linken Fuß auf den rechten Oberschenkel setzt. Rechts davon zwei andere nackte Gottheiten, von denen die zweite von einem nackten Gott, mit Strahlen am Oberkörper, gepackt wird. — Nachsargonisch.

3. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. VII 73[3]). Männliche Gottheit, bekleidet mit dem Mantel, Strahlen am Oberkörper, Keule in der Linken haltend, mit der Rechten[4]) vor ihr in die Knie gesunkene nackte, männliche Gottheit bei der Hörnerkrone packend. Rechts davon sitzende Wassergottheit, vor ihr doppelköpfiger Gott. — Nachsargonisch.

4. Siegelzylinder. Abb. Heuzey, Rev. arch. XXVI (1895) 300 fig. 3[5]). Männliche, nackte Gottheit, Strahlen an den Schultern und am rechten Bein, in der Linken Keule haltend, mit der sie einen nackten Gott, der auf Berg niedersinkt, bedroht. Hinter ihr mit Schurz bekleidete, männliche Figur, von deren Schultern und Körper Strahlen ausgehen, und zwei mit Plaid bekleidete Götter, von denen der erste Keule schultert[6]. — Nachsargonisch.

[1]) Oder sollte etwa diese Darstellung auf Gilgameš mit Gefäß und Lebenswasserfluten (vgl. die S. 103 gegebenen Beispiele) zu deuten sein? Ganz ausgeschlossen ist das auch nicht. Die Sonnenscheibe vor ihm würde dann auf seine engen Beziehungen zu Šamaš hinweisen.

[2]) = Ward, Seal cylinders of Western Asia 57 fig. 140.

[3]) = Ward a. a. O. 57 fig. 140b.

[4]) Der rechte Arm ist unnatürlich verlängert.

[5]) = Ward a. a. O. 140a.

[6]) Der zweite scheint ein Krummholz über der Schulter zu tragen.

5. Siegelzylinder. Abb. Heuzey a. a. O. 301 fig. 4. Nackte, männliche Gottheit, Strahlen am ganzen Körper, Fackel (?) in der Rechten haltend, vor ihr stehenden nackten Gott auf Berg niederdrückend. Rechts davon zwei nackte Götter im Ringkampf miteinander, von denen der eine in die Knie gesunken ist. — Nachsargonisch.

6. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XIX 181[1]). Nackte männliche Gottheit, Strahlen am Oberkörper, in der Rechten Keule haltend und mit der Linken einen nackten Gott, der auf Berg niedersinkt, bei der Hörnerkrone packend. Rechts davon zwei weitere Kämpferpaare[2]). — Nachsargonisch.

7. Siegelzylinder. Abb. Proceedings of the society of biblical archeology XIV (1892) Taf. nach S. 210 Nr. 5[3]). Männliche, nackte Gottheit, Strahlen an den Schultern, Engidu[4]), der sich von ihr wendet, beim Schwanz packend. Rechts davon Stern auf Stange, die in Gestell ruht, darüber Mondsichel (?). Links zwei nackte Götter im Kampf. — Nachsargonisch.

8. Siegelzylinder. Abb. Heuzey a. a. O. 302 fig. 5. Männliche, mit Schurz bekleidete Gottheit, Stern auf der Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, packt mit beiden Händen Engidu, der sich von ihr wendet, beim Schwanz und Horn. Als Hintergrund für die beiden Figuren Berge. Links davon Göttin, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt Hörnerkrone, Strahlen an den Schultern, Ring in der Rechten haltend. Neben ihr nackter Gott, Fackel[5]) in der Linken haltend, einen zweiten nackten Gott niederdrückend. Als Hintergrund für den zweiten Gott hoher Bergkegel, dessen eine Seite Strahlen aussendet[6]). — Nachsargonisch.

9. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XXXVIII 181bis[7]). Nackte männliche Gottheit, Strahlen an den Schultern, mit der Linken Engidu, der vor ihr flüchtet, beim rechten Arm packend, mit der Rechten ihm einen Dolch in die Hüfte stoßend. Links Kampfszene zweier nackter Götter, rechts Gott, auf Tier kniend[8]) — Nachsargonisch.

Man hat auf diesen Siegelzylindern früher zumeist die Darstellungen von Menschenopfern erblicken wollen, dabei aber völlig außer acht gelassen, daß es sich nur um Götterkämpfe handeln kann, wofür die Strahlen und die Hörnerkronen auf den Köpfen der Figuren beweisend sind. Die richtige Deutung hat

---

1) = Ward a. a. O. 53 fig. 136a.

2) Ähnlich die Siegelzylinder Coll. de Clercq I pl. XIX 176. Ward a. a. O. 53 fig. 136b (hier zwei Götter mit Strahlen den mittleren packend und auf Berg niederdrückend); Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. III 28; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VII 70.

3) Die Zeichnung bei Ward a. a. O. 57 fig. 139b ist völlig unzuverlässig.

4) Nur der Stiermensch des Typus II, also Engidu, kann, wie der menschlich gebildete Oberkörper zeigt, in Betracht kommen.

5) So nach Heuzey a. a. O. 302. Gewißheit darüber kann nur das Original selbst ergeben.

6) Es ist bedauerlich, daß dieser Siegelzylinder bisher nur in Zeichnung veröffentlicht ist. Er ist in mehr als einer Beziehung originell. Die Darstellung des Gebirges als Hintergrund für die Gottheiten ist in babylonischer Kunst ganz unerhört.

7) = Ward a. a. O. 54 fig. 137b.

8) Das Tier ist nicht näher zu bestimmen. Ein Pferd kann darin auf keinen Fall gesehen werden. Ebensowenig kann von einem wirklichen Reitsitz die Rede sein.

Heuzey[1]) gegeben, der diese Bilder als Kämpfe des Sonnengottes erklärt hat. Der Stern auf Stange, die in Gestell ruht, bei Nr. 7 erhebt diese Deutung zur Gewißheit, kann diese Zeichengruppe, wie oben gezeigt, doch nicht anders als „^{ilu}Šamaš" gelesen werden[2]). Um welche Kämpfe des Šamaš es sich handelt, läßt sich nicht feststellen. Ein Mythus von Kämpfen des Sonnengottes ist nicht erhalten[3]), vielleicht aber liegt in den Beinamen des Šamaš, die ihn als „Helden" und „Krieger" feiern[4]), noch eine Erinnerung an die von ihm bestandenen Kämpfe. Feinde des Lichtes müssen es sein, die der Sonnengott niederwirft.

Keinen Zweifel lassen die Bilder darüber, daß Šamaš als Sieger aus den Kämpfen hervorgeht. Auf Nr. 1, 4, 5 und 6 drückt er seinen Gegner auf einen Berg nieder, auf Nr. 2 packt er ihn beim Bart und stößt ihm den Dolch in den Hals, auf Nr. 3 ist sein Gegner vor ihm in die Knie gesunken und erwartet sein Ende. Auch Engidu (Nr. 7—9) nützt es nichts, daß er sich zur Flucht wendet, der Gott hält ihn fest gepackt und stößt ihm auf Nr. 9 den Dolch in die Hüfte. Als Waffen führt der Sonnengott die **Keule** (Nr. 1, 3, 4 und 6), die wir ja schon bei Gruppe I und II als sein Attribut kennen gelernt haben, und den **Dolch** (Nr. 2 und 9)[5]). Bekleidet ist er auf Nr. 2 mit dem vertikal gestreiften Rock, der den Oberkörper frei läßt, auf Nr. 3 mit dem Mantel und auf Nr. 8 mit einem Schurz. Alle übrigen Bilder stellen ihn **nackt** dar. Nackt tritt sonst in der babylonischen Kunst von Götterfiguren nur Ištar und die mit ihr verwandten oder wesensgleichen Gottheiten auf[6]). Der Nachweis, daß auch Šamaš nackt dargestellt wird, ist deshalb um so wichtiger. Die spätere Kunst hat diese Vorstellung aufgegeben, unsere Siegelzylinder gehören sämtlich noch der Epoche zwischen der Sargonidenzeit und der Dynastie von Ur an, wie ihr Stil[7]) zeigt. Zurückreichen dürfte die Nacktheit des Šamaš bis in die prähistorische Zeit, in der die Nacktheit noch allgemeiner war als später[8]). Reste davon haben sich ja in der älteren babylonischen Kultur noch in der Nacktheit der Feinde[9]) und häufig der Priester[10]) erhalten.

[1]) Rev. arch. XXVI (1895) 295ff.

[2]) Damit ist auch die Ansicht von Ward a. a. O. 58, daß der Gott Nergal sei, beseitigt. Jensen (Kosmologie 484ff.) und Jastrow (Religion I 99f.) wollen in Nergal den Gott der glühenden Sonnenhitze sehen, aber beweisen läßt sich das nicht. Ich glaube, daß Nergal trotz seiner Eigenschaft als „Gott des Feuers" gar nichts mit der Sonne zu tun hat.

[3]) Die Legende von den sieben bösen Dämonen (vgl. Thompson, The Devils and Evil Spirits of Babylonia I 88ff.; Ungnad in Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. I 32ff.) kann hierfür nicht in Betracht kommen, da ja Šamaš vielmehr den sieben bösen Dämonen hilft, den Mond (Sin) zu verfinstern.

[4]) So z. B. in dem Hymnus Jastrow a. a. O. I 429; aber „infolge der glühenden Hitze, die er hervorbringt", ist Šamaš (so Jastrow a. a. O. 439) sicher nicht zum Krieger geworden. — Viel stärker ist die kriegerische Bedeutung des Šamaš in Assyrien, vgl. dazu Jastrow a. a. O. I 221f.

[5]) Ein weiteres Symbol des Šamaš würde die Fackel auf Nr. 5 sein, wenn auf die Zeichnung Verlaß wäre. Man kann auch an einen Zweig denken.

[6]) Der Gilgameš gehört nicht hierher, da er ja ursprünglich kein Gott ist.

[7]) Die Kampfszenen verraten wohl noch etwas von dem Geist der Kunst der Sargonidenzeit, sind aber doch schon viel flauer, andererseits ist in ihnen viel mehr Leben als in den Kunstwerken, die der Zeit der Dynastie von Ur angehören.

[8]) Hierfür sind die Gilgamešdarstellungen heranzuziehen und die nackten männlichen Figuren, welche häufig in Verbindung mit Gilgameš, Engidu und Stiermensch auftreten, vgl. bes. die oben zitierten Darstellungen aus der Lugal-anda-Zeit, z. B. S. 101 und 108.

[9]) Vgl. die Geierstele, die Stele Narâm-Sin's u. a.

[10]) Vgl. dazu Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 59, 86, 97, 100f.

Wie so oft bei Gruppe I und II, ist Šamaš auch in unserer Gruppe, aber auf sämtlichen Beispielen, durch die **Strahlen** noch besonders als Lichtgottheit charakterisiert. Auf Nr. 7—9 gehen sie nur von den Schultern aus, auf Nr. 1—6 vom ganzen Körper. Seine enge Verbindung mit dem Gestirn zeigt dann aber noch besonders der Stern auf der Hörnerkrone bei Nr. 8, eine Verknüpfung des Astralsymbols mit der Gottheit, die in der babylonischen Kunst ganz singulär ist[1]).

Nicht allein braucht Šamaš den Kampf auszufechten, sein Gefolge steht ihm hilfreich zur Seite[2]). Nackt wie der Gott sind auch seine Mannen dargestellt, und die Keule führen auch sie als Waffe. Auf Nr. 2 und 4 ist auch einer von den Gefolgsleuten mit Strahlen versehen[3]), wahrscheinlich ist darin einer der höchsten Diener des Šamaš zu erblicken. Auf Nr. 8 tritt auch Aja, die Gemahlin des Šamaš, auf, aber nicht in der stereotypen Form, in der wir sie schon verschiedentlich kennen gelernt haben, sondern diesmal mit Strahlen wie ihr Gemahl an den Schultern und mit einem Ring in der Rechten als Rangzeichen. Beides ist wohl als Übertragung aus dem für den Sonnengott geschaffenen Typenvorrat auf seine Gattin zu erklären.

Auch die Gegner des Šamaš sind nackt wie er selbst und sein Gefolge. Der niedersinkende Feind auf Nr. 1 ist ebenfalls mit Strahlen wie der Gott selbst ausgestattet. Soll damit etwa ausgedrückt werden, daß auch er zu den Lichtgöttern gehört? Liegt vielleicht in unseren Darstellungen verborgen ein Mythus von einem Kampfe des Šamaš mit anderen Göttern des Lichts, wie er aus so vielen anderen Religionen bekannt ist? Das mag ausspinnen, wer will, nachweisen läßt sich darüber mit dem uns bis jetzt zur Verfügung stehenden Material nichts.

Interessant ist Engidu als Gegner des Sonnengottes auf Nr. 7—9. Man könnte daraus schließen, daß er auf diese Weise, d. h. nachdem ihn der Gott besiegt hat, zum Trabanten des Šamaš geworden ist, als den wir ihn oben kennen gelernt haben[4]). Aber genau so gut ist es möglich, daß er als einmal vorhandener Kunsttypus hier unter die Feinde des Sonnengottes geraten ist.

Der Kampf vollzieht sich in den Bergen (Nr. 1, 4—6). Besonders schön kommt das auf Nr. 8 zum Ausdruck, wo Berge den Hintergrund für die Kampfszenen bilden und, von Strahlen umloht, der eine Bergkegel dargestellt ist. Die Berge verbinden Gruppe IV mit Gruppe I und II. Es sind nach babylonischer Vorstellung die Gebirge am Rande der Welt, aus denen die Sonne täglich aufsteigt und hinter

---

[1]) Vgl. dazu S. 117.

[2]) Ich glaube nicht, daß man die Nebengruppe von der Hauptgruppe trennen kann. Mit Verdopplungen oder gar Verdreifachungen des Sonnengottes selbst kommt man hier nicht aus. Dagegen ist der Sonnengott antithetisch verdoppelt auf dem S. 119 Anm. 2 zitierten Siegelzylinder Ward a. a. O. 53 fig. 136b.

[3]) Ob darin der Feuergott Gira zu erblicken ist (so Heuzey a. a. O. 300), ist nicht nachweisbar.

[4]) Das Gilgamešepos läßt sich für Šamaš als Sieger über Engidu nicht anführen, denn Taf. III Kol. C 27 ff. tritt Šamaš als Berater und Freund des Engidu auf, nicht aber als sein Feind. — Sollte wirklich die Trabantenstellung des Engidu bei Šamaš aus einem vorher gegangenen Kampfe zu erklären sein, so beweist das natürlich nichts gegen die S. 94 vorgetragene Ansicht, daß die Verbindung eines Tieres oder Fabeltieres mit einer Gottheit nicht als Folge eines Kampfes zu betrachten ist, denn Engidu ist eben kein Fabeltier wie Stiermensch (Typus I), Löwen- und Schlangengreif, sondern ein Dämon.

denen sie untergeht[1]). So schließt denn auch eine Darstellung folgerecht die Kette. Auf dem Siegelzylinder Coll. de Clercq I pl. XIX 178 ist der Sonnengott dargestellt, wie er mit dem Himmelsschlüssel in der Rechten aus den Bergen des Ostens aufsteigt und vor ihm der Feind in die Knie sinkt[2]). Der bloße Anblick des Sonnengottes hat ihn schon entwaffnet und unterworfen.

In engem Zusammenhang mit Gruppe IV stehen eine Reihe Bilder, die ebenfalls Götterkämpfe wiedergeben. Aber die Strahlen und sonstigen Charakteristika, die Gruppe IV als Šamašdarstellungen erweisen, fehlen, vgl. z. B. die Siegelzylinder Coll. de Clercq I pl. XIX 177 und 180, Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VII, 65 und 66, Proceedings a. a. O. Nr. 7 und Darstellung 2 auf dem S. 78 Nr. 13 (**Abb. Taf. X 8**) behandelten Zylinder. So wird man denn am besten diese Bilder fürs erste von Gruppe IV trennen und die Möglichkeit offen lassen, daß es sich hier um die Kämpfe anderer Gottheiten handelt[3]).

Dagegen gehört zu Gruppe IV noch **1 D 8**[4]). Der hier dargestellte Gott bekleidet mit Schurz, mit der Linken Wurfholz schwingend, in der Rechten Mohnstengelbündel[5]) haltend, mit dem rechten Fuß auf einen niedersinkenden Feind tretend, muß der Beischrift und der von Engidufiguren gehaltenen Šamašstandarte wegen Šamaš sein. Im gleichen Typus erscheint der Gott auf den Zylindern Delaporte a. a. O. pl. XVII 241, Brit. Mus. Nr. 89011 (Phot. Mansell 1648)[6]), Ward a. a. O. 167 fig. 447 (hier vor ihm Mondsichel), fig. 448, fig. 449 und Lajard, Culte de Mithra pl. LIV B 5[7]) und LIV A 5[8]). Die Darstellung ist im Gegensatz zu denen der Gruppe IV recht flau, es ist eben die Kunst der Hammurapizeit, der unsere sämtlichen Beispiele angehören. Die Nacktheit des Gottes ist geschwunden, er trägt stets den Schurz. Als Waffen und Abzeichen führt er das **Mohnstengelbündel** und das **Wurfholz**, von denen das erstere hier als neues Rangzeichen des Šamaš auftritt, während wir das zweite in dem damit ja fast identischen Krummholz schon kennen gelernt haben. Das reiche Beiwerk der Gruppe IV an Kämpferpaaren und Gefolgsleuten fehlt hier ebenso wie die Berge. So ist es uns auch hier wieder einmal möglich, die Entwicklung eines Typus von der älteren Zeit bis in die Hammurapizeit zu verfolgen.

Schließlich seien noch die Darstellungen erwähnt, die **Šamaš als Tierbezwinger** wiedergeben. Es gehören dahin: 1. Siegelzylinder Abb. Delaporte a. a. O. pl. II 18[9]). Männliche Gottheit, bekleidet mit Schurz, auf dem Haupt Kappe[10]),

[1]) Vgl. S. 76ff. — Die von Heuzey (a. a. O. 303) gegebene, wie immer sehr feinsinnige Erklärung ist auch nur hypothetisch.

[2]) Einen Adorationsgestus kann man darin unmöglich sehen. — Ob die Bilder Nr. 3—7 der Gruppe II Šamaš ausruhend nach seinen Kämpfen wiedergeben (so Heuzey a. a. O.), läßt sich nicht erweisen.

[3]) Sicher eine andere Gottheit auf dem Zylinder Delaporte a. a. O. pl. VII 67, vgl. dazu S. 126.

[4]) Siehe S. 98.

[5]) Ausführlicher ist darüber S. 136 gehandelt.

[6]) = Ward a. a. O. 167 fig. 446.

[7]) = Ward a. a. O. fig. 450.

[8]) = Ward a. a. O. 166 fig. 445.

[9]) = Menant, Glyptique I 58 fig. 23.

[10]) Die Kappe unterscheidet sich von der gewöhnlichen babylonischen dadurch, daß sie flach ist.

zwei Steinböcke an sich pressend, die ihrerseits von Löwen angefallen werden. — Nachsargonisch. — Ähnlich a. a. O. pl. II 16.

2. Siegelzylinder. Abb. Delaporte a. a. O. pl. II 10. Nackte, männliche Gottheit, Gazelle von hinten packend, die Löwe von vorn anfällt. — Nachsargonisch.

3. Siegelzylinder. Abb. Coll. de Clercq I pl. XVI 150 Streifen 2. Wie Nr. 1.

4. Siegelzylinder. Abb. Delaporte, Inventaire des tablettes de Tello IV pl. IV 10. Männliche Gottheit, bekleidet mit Schurz, auf dem Haupt Kappe, mit Stier ringend. — Nachsargonisch. — Vgl. ferner Morgan pl. V 22 und VII 37.

Auf allen diesen Zylindern ist die erklärende Beischrift: „^{ilu}Šamaš" in der Form des Sterns auf Stange, die in Gestell ruht, ⚓, angebracht, die Deutung der Gottheit als Šamaš also sicher. Damit ergibt sich also, daß nicht nur Gilgameš und sein Freund Engidu als Tierbezwinger in der altbabylonischen Kunst auftreten, sondern auch Götter, und zwar auf unseren Beispielen der Sonnengott Šamaš[1]), und somit gewinnen auch die sehr häufigen sonstigen Darstellungen nackter oder mit Schurz bekleideter, männlicher Figuren im Kampf mit Tieren (vgl. z. B. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de bibliothèque nationale pl. II 11, 12, 17, 19 und 21, pl. III 25) eine neue Beleuchtung. Ob wir stets in diesen Figuren Götter zu erblicken haben, ist damit natürlich durchaus nicht sicher. Das wird sich nur auf Grund von Beischriften entscheiden lassen und muß Fall für Fall untersucht werden. Verkehrt wäre es, sämtliche Figuren dieser Art als Šamaš erklären zu wollen. Die Veranlassung für die Darstellung der Gottheit als Tierbezwinger haben vielleicht die Gilgameštypen gegeben.

Damit ist das bis jetzt für eine Ikonographie des Šamaš zur Verfügung stehende Material erschöpft[2]). In selten reicher Fülle haben wir einen altbabylonischen Göttertypus verfolgen können. Zahlreich wie seine Darstellungsformen sind auch seine Symbole oder Rangzeichen. Die **Strahlen**, der **Himmelsschlüssel**, das **Sonnensymbol** in einfacher und erweiterter Form als Sonne-Mond und die **Sonnenstandarte** sind für ihn in seiner Eigenschaft als Sonnengott erfunden und deshalb mit ihm verbunden worden. Es sind dies die ihm ureigenen Symbole. Andere wie **Stab und Ring**, **Keule**, **Dolch**, **Wurf- und Krummholz** und das **Mohnstengelbündel** sind allgemeiner Natur und nicht nur für Šamaš verwandt. Ob er sie von anderen Göttern entlehnt hat oder ob es Rangzeichen sind, die allen großen Göttern eignen, läßt sich zurzeit nicht feststellen. Zur zweiten Gruppe gehört auch noch das literarisch erwähnte Fangnetz (šušgallu) des Šamaš[3]), das sich allerdings bildlich bisher nicht belegen läßt.

Als das ihm attributive Tier haben wir den **Stiermensch** kennen gelernt, der aber auch mit anderen Göttern verbunden werden kann. Das Pferd, das in späterer Zeit ebenfalls als Tier des Šamaš erscheint[4]), findet sich auf altbabylonischen

[1]) Von Wichtigkeit ist es, zu betonen, daß keins von den Tieren, die Šamaš hier bezwingt, als sein Tier vorkommt, vgl. dazu S. 94.

[2]) Die Dartellung des Šamaš mit dem Lebenswasser ist S. 139 behandelt.

[3]) Frank, Bilder und Symbole 15.

[4]) Vgl. dazu Bd. II; Frank a. a. O. 15.

Denkmälern noch nicht. Man darf es aber auch kaum erwarten, da es ja erst zur Zeit der Hammurapidynastie in Babylonien eingeführt worden ist[1]).

Mannigfach wie seine Attribute ist auch die Tracht unseres Gottes. In sämtlichen Gewandformen der altbabylonischen Kultur kann Šamaš dargestellt werden, in Plaid, Mantel und Schurz, in Shawl und Hüftenrock, der den Oberkörper frei läßt. Daneben geht dann noch die nackte Form des Šamaš her, die wahrscheinlich bis in vorhistorische Zeit hinaufreicht.

Marduk.

Die einzige inschriftlich festgelegte Mardukdarstellung findet sich auf der in Babylon gefundenen zylinderförmigen Lasurstange, einem Weihgeschenk an Marduk des Königs Marduk-nadin-šum, der dem IX. Jahrhundert v. Chr. Geb. angehört (Abb. M. D. O. G. 1900 Nr. 5, 14 Abb. 3)[2]). Der Gott ist bekleidet mit einem langen, gegürteten Ärmelgewande, das mit Scheiben bedeckt ist, die zum Teil sicher astralen Charakter aufweisen, trägt auf dem Haupt die Federkrone und hält in der Rechten das Wurfholz, in der Linken Stab und Ring. Neben ihm liegt der Schlangengreif (mušruššu). Die ganze Darstellung ruht zudem auf Wasserlinien. Als Rangzeichen des Marduk sind damit das **Sternengewand, Stab und Ring** und das **Wurfholz** festgestellt, als sein attributives Tier der **Schlangengreif.**

Mit dieser erst relativ jungen Darstellung stimmt das Bild auf dem Siegelzyinder der Hammurapidynastie **1 B 24** (**Abb. Taf. XI 4**) in den wesentlichen Punkten überein. Auch hier ist das Tier des Gottes der Schlangengreif, auf das er in diesem Falle den Fuß setzt, als Rangzeichen führt der Gott auch hier Stab und Ring und das Krummholz, das sich ja, wie wir S. 54 gesehen haben, nicht von dem Wurfholz trennen läßt. Dagegen kann man den Unterschied in der Tracht und Kopfbedeckung (auf **1 B 24** trägt der Gott Hörnerkrone und Plaid) nicht ins Feld führen, da er sich mit der zeitlichen Differenz der beiden Bilder erklärt[3]). Wir sind also berechtigt, in dem Gott auf **1 B 24** ebenfalls Marduk zu erkennen.

Auf beiden Bildern ist der Gott mit dem Astralsymbol verbunden, sei es, daß man es in älterer Form vor ihm anbringt, so Sonne-Mond auf **1 B 24** oder daß man es als Gewandschmuck verwendet, so die Sonnen- oder Sternscheiben[4]) des Gewandes auf der Lasurstange aus Babylon. Man hat oft versucht, Marduk als eine ursprüngliche Sonnengottheit zu erklären[5]). Alle dafür ins Feld geführten

---

[1]) Ob die Darstellung auf dem Sockel des Šamašthrones aus Assur (**Abb. Taf. XV 2**) etwas für Šamaš mit Pferd ergibt, ist sehr unsicher.

[2]) = Weißbach, Babylonische Miscellen 16 Fig. 1; Koldewey, Das wieder erstehende Babylon 217 Abb. 135; Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. II 59 Abb. 96.

[3]) Sternengewand und Federkrone sind erst relativ jung, das älteste Beispiel für das Sternengewand findet sich auf dem Kudurru des Nabu-šum-iškun, vgl. dazu Bd. II Anhang I.

[4]) Ob wir in den Scheiben Sonnen oder Sterne zu erblicken haben, läßt sich nicht genau entscheiden, da ja der Babylonier häufig formal beide in gleicher Weise darstellt (vgl. S. 75). Zum Teil sind die Scheiben schon rein ornamental umgestaltet, so sind z. B. auf der untersten Scheibe drei Stiere um den kreisförmigen Kern in der Mitte angeordnet.

[5]) So Saye, Hibbert lectures 98 ff.; Jensen, Kosmologie 88; Jeremias s. v. Marduk bei Roscher; Jastrow, Religion I 112 f.

Gründe sind nicht stichhaltig[1]). Marduk ist nie Sonnengott gewesen. Infolgedessen können auch die mit ihm auf den Darstellungen in Verbindung gebrachten Astralsymbole nicht als Beweis für solaren Charakter des Gottes herangezogen werden, sondern müssen anders erklärt werden.

Marduk ist zur Zeit der Hammurapidynastie, deren Herrschersitz Babylon ist, aus einem Stadtgott zum Reichsgott des babylonischen Reiches geworden. Als solcher übernimmt er die Funktionen des En-lil von Nippur, des älteren Oberhauptes des altbabylonischen Pantheons[2]). Aber auch Züge und Symbole anderer Götter sind auf ihn übertragen worden, wenn sich das auch im einzelnen bei unserer doch immerhin geringen Kenntnis der älteren babylonischen Religion nur schwer feststellen läßt. So ist von Šamaš auf ihn Sonne-Mond, die hier doch auch wohl wie bei Šamaš nichts weiter als die seit der Zeit der Dynastie von Ur übliche Erweiterung des einfachen Sonnensymbols bedeuten, übergegangen. Während jedoch mit Šamaš, dem Sonnengotte, das Sonnensymbol in bewußter Absicht kombiniert worden ist, läßt sich das bei Marduk, der nie solare Bedeutung besessen hat, nicht sagen. Die Sonne vor ihm ist nichts weiter als ein Ausdruck seiner Machtfülle, dem Reichsgotte darf auch das Sonnensymbol unter seinen Rangzeichen nicht fehlen. Das soll auch das Sternengewand auf der jüngeren Darstellung zur Kenntnis bringen.

Mit den Mardukbildern muß auch **1 C 3** in Zusammenhang gebracht werden. Das Tier, das dem Gott auf dieser Darstellung als Fußbank dient, kann kaum ein anderes als der Schlangengreif sein. Auch hier führt der Gott Stab und Ring, und vor ihm schweben Sonne-Mond und Stern, das soll heißen, alles, auch die Gestirne sind ihm untertan[3]). In gleicher Form wie auf **1 C 3** erscheint Marduk auch auf der zweiten Darstellung auf **1 B 21**, nur fehlt hier das Astralsymbol.

Stab und Ring sind außer Marduk nur noch Šamaš eigen, so weit sich nach unserer jetzigen Kenntnis der altbabylonischen Denkmäler urteilen läßt[4]). Ob sie der eine vom anderen entlehnt hat, läßt sich nicht feststellen. So muß es fraglich bleiben, ob auf **1 B 25** Šamaš oder Marduk der dargestellte Gott ist[5]). Ebenso kann der Gott auf **1 B 18**, der in der Rechten Ring, in der Linken das Wurfholz hält, mit beiden Göttern in Verbindung gebracht werden. Ist es Marduk, so wäre in diesem Falle das Motiv des aus den Bergen des Osten aufsteigenden Sonnengottes auf Marduk von Babylon übertragen worden. So unwahrscheinlich auf den ersten

---

[1]) Auch Jastrow a. a. O. 113 macht darauf aufmerksam, daß sich in den Texten der Hammurapidynastie kein einziger direkter Hinweis auf Marduk als Sonnengott findet.

[2]) Vgl. Jastrow a. a. O. 112. — Im Weltschöpfungsepos scheint Marduk an die Stelle En-lil's getreten zu sein, vgl. dazu Jastrow in Orient. Stud., Th. Nöldecke gewidmet, II 969ff., Ungnad in Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. I 2.

[3]) Der Ziegenfisch dient hier rein als Füller, mit der Gottheit hat er nichts zu tun.

[4]) Später wird das anders. In Assyrien ist es ganz allgemeines Göttersymbol geworden, vgl. z. B. die Götter auf dem Relief von Maltaja.

[5]) Auf dem Siegelzylinder der Hammurapidynastie Berlin V. A. Nr. 3334 ist eine männliche Gottheit (Shawl, Hörnerkrone) dargestellt, die in der R. Stab und Ring, in der L. Wurfholz hält und mit dem rechten Fuß auf einen Löwen tritt. Auch hier kann Šamaš und Marduk als Gott in Frage kommen. Das gleiche gilt für den thronenden Gott auf dem Siegelzylinder (Hammurapidynastie) Ward a. a. O. 116 fig. 327, der Stab und Ring in der R. hält und dessen Füße auf Stier (?) (die Zeichnung ist nicht zuverlässig) ruhen.

Blick eine derartige Übertragung sein mag, so hat sie, wie die Rammântypen zeigen[1]), in Babylonien ihre Parallelen. Als Marduk könnte dann auch die zweite Darstellung auf **1 A 10** erklärt werden, das Löwengreifenszepter, das der Gott hier außer dem Wurfholz führt, würde nicht dagegen sprechen.

Ebenfalls Marduk oder Šamaš kann in dem Gott auf **1 A 9** erblickt werden, das Astralsymbol ist ja leider nicht das Entscheidende.

Sonst sind Mardukdarstellungen auf Siegelzylindern der Hammurapizeit sehr schwer faßbar. Wahrscheinlich ist der auf Schlangengreifen stehende Gott mit dem Krummholz in der Linken auf dem Siegelzylinder Morgan pl. XIV 92 Marduk, aber mit Ward[2]) sämtliche Götter mit Krummholz als Marduk erklären zu wollen, geht nicht an, dafür ist dieses Rangzeichen doch zu allgemein.

In späterer Zeit wird der Gott zumeist vertreten durch ein anderes Symbol die **Lanze.** Sie erscheint als Füller schon häufig auf Siegelzylindern der Hammurapidynastie[3]), auf den Grenzsteinen der Kassitenzeit steht sie auf einem Schrein, neben dem zumeist noch der Schlangengreif, das heilige Tier des Gottes, liegt[4]), auf neubabylonischen Bildern trägt sie sehr oft der Schlangengreif auf seinem Rücken[5]).

Das Tier des Marduk ist der **Schlangengreif.** Aber auch er eignet durchaus nicht Marduk allein, wenngleich auch die Darstellungen (vgl. hierzu auch noch die Reliefs vom Ištartor in Babylon) gerade ihn besonders gern für Marduk verwenden[6]). Neben Marduk ist der Schlangengreif noch nachzuweisen für Ningišzida von Lagaš, Nebo und Ea[7]). So muß es denn unentschieden bleiben, welche Gottheit auf dem S. 122 erwähnten Siegelzylinder der Hammurapidynastie Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. VII 67 gemeint ist. Der Gott, bekleidet mit Schurz, auf dem Haupt die Hörnerkrone, vor ihm Mondsichel, neben ihm der Schlangengreif, packt hier einen in die Knie gesunkenen Feind, um ihn niederzuschlagen. Das Motiv als solches erinnert an die S. 122 behandelten Šamašdarstellungen, aber Šamaš kann nicht in Frage kommen, da der Schlangengreif als sein Tier nicht nachzuweisen ist.

Rammân.

Das typische Rangzeichen des altbabylonischen Sturm- und Wettergottes Rammân ist der **Blitz**[8]). Sein Tier ist der **Stier,** sei es, daß er auf dem Rücken des

[1]) Vgl. S. 128.

[2]) Seal cylinders of Western Asia 163ff.

[3]) Beispiele dafür sind Bd. II Anhang I gegeben.

[4]) Vgl. Bd. II Anhang I.

[5]) Vgl. Bd. II Anhang I.

[6]) Die Verbindung des Marduk mit dem Schlangengreif geht auch aus der Inschrift Agum-kakrime's (Keilinschr. Bibl. III 1, 140f.) hervor, vgl. dazu Frank, Bilder und Symbole 22.

[7]) vgl. Prinz s. v. Gryps bei Pauly-Wissowa Sp. 1908. — Eine weibliche Gottheit in Verbindung mit dem Schlangengreif würde der von Ward in Old testament and semitic studies 372 fig. 15 publizierte Zylinder ergeben, wenn auf die Zeichnung Verlaß wäre.

[8]) Ganz eng ist die Verbindung des Blitzes mit dem Gotte auf einem Siegelzylinder der Hammurapidynastie in Kopenhagen, dessen Kenntnis ich Herrn Meißner verdanke. Hier schließt die Legende mit dem Namen des Gottes Rammân, und zwischen dem Zeichen für ilu und dem Ideogramm IM für Rammân ist der Blitz angebracht. — Für die verschiedenen Formen des Blitzes vgl. Jacobsthal, Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst 1 ff. und Bd. II Anhang I.

Tieres steht (so außerordentlich häufig, vgl. z. B. die Siegelabrollung auf einer Tontafel aus der Zeit der Dynastie von Ur aus Tello Berlin V. A. T. Nr. 2591 und die Siegelzylinder der Hammurapidynastie Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVII 247—249[1]) und Berlin V. A. Nr. 3301), oder einen Fuß auf das liegende Tier setzt, oder daß der Blitz auf dem Rücken des Tieres angebracht ist (so z. B. auf den Zylindern der Hammurapidynastie Berlin V. A. Nr. 257 und 525). Neben dem Stier erscheint auch noch der **Löwengreif** als Tier des Rammân (vgl. z. B. den Siegelzylinder aus der Zeit der Hammurapidynastie Menant, Glyptique I 165 fig. 103.[2])

Zu diesen Darstellungsformen des Rammân gehören auch die unter **1 B 31** (**Abb. Taf. XII** 1)—**35**[3]) aufgezählten Darstellungen, die entweder den Gott in Verbindung mit Blitz und Stier wiedergeben oder die Abbreviatur dafür, den Blitz auf dem Rücken des Stieres. Neu ist hier nur die Verbindung des Wettergottes mit dem Astralsymbol, mit Sonne-Mond. Haben wir daraufhin für Rammân solaren Einschlag anzunehmen? Ich glaube, diese Frage verneinen zu müssen, denn, soweit unsere Kenntnis reicht, läßt sich dafür kein zwingender Beleg erbringen. Dafür spricht weder die Zusammenstellung Rammân's mit Šamaš[4]), noch die in späterer Zeit häufige Verwendung der beiden Götter in Eigennamen, noch der Titel Rammân's als „Herr der Gerechtigkeit", der sonst dem Sonnengotte eigen ist[5]). Somit ist also das Auftreten des Astralsymbols bei Rammân in ähnlicher Weise zu erklären wie bei Marduk. Es soll auch hier nichts anderes als ein Ausdruck der Machtfülle sein, und wir sehen, daß nicht nur der Hauptgott des Pantheons, sondern auch andere große Götter mit dem Astralsymbol verbunden werden, ein Verhältnis, das sich im folgenden immer wieder zeigen wird.

Eine andere Darstellungsform des Rammân geben die unter **1 A 10** (**Abb. Taf. XI** 5), **1 B 29** (**Abb. Taf. XI** 9), **1 B 30** und **2 A 21** aufgeführten Zylinder wieder, wie durch die erklärenden Beischriften „Rammân" auf **1 B 29 und 30** feststeht. Als Rangzeichen führt der Gott hier nicht den Blitz, sondern das **Buschszepter**, wie man am besten diesen als Ast gestalteten Gegenstand nennen kann[6]). Was das

---

[1]) Vgl. auch a. a. O. pl. XVII 244—246 und 251, sämtlich Zylinder des Peripheriestils.

[2]) = Lajard, Culte de Mithra pl. XXXVII 1, Ward, Seal cylinders 177 fig. 478. — Damit ist natürlich nicht bewiesen, daß nun stets der Gott mit Löwengreif Rammân sein muß, vielmer eignet der Löwengreif genau so wie der Schlangengreif einer ganzen Reihe von Gottheiten, vgl. dazu Prinz s. v. Gryps bei Pauly-Wissowa Sp. 1910.

[3]) Bei **1 B 34** ist in Erwägung zu ziehen, daß möglicherweise das Sonne-Mondsymbol zu der daneben stehenden Gottheit gehört und nicht zu dem Stier mit Blitz auf dem Rücken, über dem es angebracht ist. Da aber bei **1 B 35** die Verbindung mit dem Stier sicher ist, so glaube ich auch **1 B 34** so auffassen zu können.

[4]) In einem Liede der Hammurapizeit, King Hammurabi pl. 112 Nr. 60, vgl. dazu Jastrow, Religion I 137.

[5]) Vgl. hierzu bes. Jastrow a. a. O. 149f., der aus diesen Symptomen solaren Einschlag für Rammân erschließen will. — Die Übertragung des Epitheton „Herr der Gerechtigkeit" auf Rammân hat nichts zu besagen. Derartiges findet sich in allen Religionen, ohne daß damit nun auch die Götter gleich identifiziert zu werden brauchen. Dazu kommt, daß Šamaš und Rammân beide als Götter des Rechts gelten.

[6]) Die Beschreibung Delaporte's, Catalogue des cylindres orientaux 85 „un sceptre composé d'une tige terminée aux deux extremités par des globes et dont la partie supérieure est accompagnée de trois globes de chaque côté" ist sachlich genau, wird aber dem Wesen des Gegenstandes nicht gerecht. Daß man einen Ast in der altbabylonischen Kunst in dieser Weise dargestellt hat, zeigen schon die S. 133 zu behandelnden Darstellungen aus Tello.

Buschszepter bedeuten soll, ist bei der geringen Kenntnis, die wir von Rammân im altbabylonischen Kulturkreise haben[1]), nicht mit Sicherheit zu sagen. Nur als Vermutung möchte ich äußern, daß der Gott damit in irgendeiner Weise in Beziehung zur Vegetation gesetzt werden soll, wie es fast durchgängig der Fall ist bei den dem Rammân so nahe verwandten Wettergöttern des vorderen Asiens und Syriens[2]). Hierbei wäre auch noch die mit Rammân in Verbindung gebrachte Zypresse (burāšu) zu erwähnen[3]).

Auch als Gott mit dem Buschszepter wird Rammân, wie unsere Beispiele zeigen, mit den Astralsymbolen, Sonne, Sonne-Mond und Mond, verbunden. Daneben ist aber noch ein anderes Motiv aus dem für den Sonnengott geschaffenen Formenvorrat auf Rammân übertragen, nämlich die Darstellung des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes in der seit der Hammurapidynastie üblichen verblaßten Form. **1 A 10** und **2 A 21** lassen darüber keinen Zweifel, und wahrscheinlich sind auch **1 B 29 und 30** so zu ergänzen, wenngleich bei ihnen auch die Möglichkeit offen bleibt, daß der Gott auf ein Tier tritt, wie es z. B. der Fall ist auf der Siegelabrollung der Hammurapidynastie Berlin V. A. T. Nr. 792, auf der Rammân mit Buschszepter, hinter ihm Sonne-Mond, den rechten Fuß auf ein liegendes Tier[4]) setzt. Auf dem Siegelzylinder der Hammurapidynastie Berlin V. A. Nr. 625 ist Rammân dagegen mit Blitz in der Rechten, den rechten Fuß auf Bergpostament setzend, dargestellt, also im gleichen Schema wie auf **1 A 10** und **2 A 21,** nur fehlt das Astralsymbol.

Auch diese Entlehnung stempelt Rammân nicht zum Sonnengott. Vielleicht hat bei ihrer Übernahme mitgesprochen, daß auch Rammân als Berggott gedacht ist[5]).

1 B 29 hat außer der erklärenden Beischrift „^{ilu}Rammân" noch die Beischriften „^{ilu}Šamaš" und „^{ilu}Aja"; danach ist die weibliche Figur im Redegestus hinter Rammân Aja, die wir in dieser Form schon S. 88 kennen gelernt haben, und die männliche Figur hinter ihr ihr Gemahl Šamaš, bei dem in diesem Falle auf jede weitere Charakterisierung verzichtet ist.

Da auf unseren Darstellungen der Gott mit Buschszepter zweimal durch Beischrift als Rammân bezeichnet ist, so werden wir nicht fehl gehen, auch in den sonstigen Bildern der Hammurapidynastie den Gott mit Buschzsepter Rammân zu benennen, zumal wir sonst keinen Gott mit Sicherheit dafür ins Feld führen können[6]). So kehrt z. B. Rammân mit Buschszepter im Typus von **1 A 10** auf den

[1]) Vgl. für Rammân bes. Zimmern in K. A. T.[3] 442ff.; Jastrow, Religion I 146ff.; Jeremias bei Roscher s. v. Rammân Sp. 19ff. — Für eine westsemitische, d. h. amoritische Entlehnung (so Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2[3], 512) möchte ich den Gott nicht halten, sondern neige eher dazu, ihn als alten, schon dem sumerischen Pantheon angehörigen Gott aufzufassen. Vgl. dafür bes. Gudea Cyl. A 26, 21 (Thureau-Dangin a. a. O. 119) und die mit ^{ilu}IM gebildeten Eigennamen auf Urkunden aus Tello (Jeremias a. a. O. Sp. 26). Sein sumerischer Name ist wahrscheinlich Iškur gewesen (Hrozny, Zeitschr. f. Assyr. XX 424ff.)

[2]) Sollte dann vielleicht dieser Busch eine Art Maibaum sein?

[3]) Vgl. Zimmern, Ritualtafeln Nr. 27. 1 und Frank a. a. O. 30.

[4]) Das Tier selbst ist nicht näher zu bestimmen.

[5]) Vgl. dafür die S. 86 angeführten Darstellungen des Adad, auf Bergpostament stehend.

[6]) In älterer Zeit ist das anders, vgl. S. 133.

Siegelzylindern **1 A 8**, Ward, Seal cylinders of Western Asia 92 fig. 266 (= Berlin V. A. Nr. 3145), fig. 267, Morgan pl. XIV 96[1]), Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XXX 439 (Peripheriestil) und Toscanne, Rec. de trav. XXXI 129L[2]) wieder. Auf Coll. de Clercq I pl. XVII 156 und Ward a. a. O. 171 fig. 457 tritt er mit dem Fuß auf ein liegendes Tier[3]), während er auf Ward a. a. O. 240 fig. 719 auf dem Rücken des liegenden Stieres steht. Die Siegelzylinder Delaporte, Assyriologische Studien, Herrmann Hilprecht gewidmet, 95 Nr. 20 und 21[4]) geben den Gott sitzend wieder und eine Terrakottaform für eine Wagenbrüstung (Abb. Heuzey, Rev. d'Assyr. VII pl. III 2) stellt ihn stehend dar. Im wesentlichen stimmen diese Bilder mit den oben behandelten überein, nur fehlt auf ihnen das Astralsymbol, das ja überhaupt für Rammân nur von sekundärer Bedeutung ist.

Neben Blitz und Buschszepter führt Rammân als Rangzeichen vereinzelt noch die **Axt** und das **Wurfholz.** So stellt ihn ein Siegelzylinder in Kopenhagen (Abb. Blinkenberg, Thunderweapon in religion and folklore 26 fig. 13) auf dem Rücken des Stieres stehend dar, in der Linken Blitz und Leitseil, in der Rechten die Axt haltend[5]). Das Wurfholz führt er neben dem Blitz auf dem oben schon angeführten Zylinder Menant, Glyptique I 165 fig. 103 und auf einem anderen Kopenhagener Zylinder. Vielleicht ist hierzu auch noch der Zylinder Morgan pl. XIV 98 anzuführen, obwohl der Blitz hier fehlt und der Gott auf Stier nur das Wurfholz als Waffe schwingt. Ebenso kann **2 A 25** hierzu gerechnet werden.

Vereinzelt ist der gewöhnliche Rammântypus auch auf einen anderen Gott übertragen worden. So ist auf dem Siegelzylinder der Hammurapidynastie Berlin V. A. Nr. 3266 ein Gott mit Blitz und Leitseil in der Rechten auf dem Rücken eines Stieres stehend dargestellt, der durch Beischrift als „^{ilu}Ša" bezeichnet wird, ein Gott, von dem wir nur wissen, daß er zum Kreis des Ea gehört[6]).

MAR. TU oder Amurru.

MAR. TU oder Amurru ist, wie sein Name besagt, ein Gott der Westsemiten, die unter der Hammurapidynastie zu Herrschern Babyloniens geworden sind[7]). Sein Tier ist die **Antilope** (es kann auch Ziege oder Steinbock sein) und sein haupt-

[1]) Daß auf demselben Zylinder außer Rammân mit Buschszepter auch Rammân mit Blitz und Stier erscheint, ist nicht weiter auffällig, da häufiger derselbe Gott zweimal auf der gleichen Darstellung erscheint.

[2]) Das Bergmotiv ist hier, was häufiger geschieht, durch Kügelchen, die übereinander liegen, angedeutet, wie es die Technik des Kugelschliffs mit sich bringt. — Toscanne a. a. O. hat dies allerdings völlig mißverstanden, wenn er den Gott auf die 7 Planeten treten läßt.

[3]) Das Tier ist nicht näher zu bestimmen.

[4]) Diese zwei Zylinder gehören der Gruppe des Peripheriestils an. — Vgl. ferner noch den Zylinder Coll. de Clercq I pl. XXXV 396 und die Siegelabrollung auf einem Kontrakt von Hana, datiert aus der Regierung eines gewissen Kaštiliašu Abb. Delaporte, Rev. d'Assyr. VII pl. IV fig. 2a—c.

[5]) Ähnlich die Darstellung auf einem Siegelzylinder in Privatbesitz in Bagdad. — Zur Axt als Waffe des Rammân vgl. auch Zimmern, K. A. T.[3] 448, 6 und Frank a. a. O. 30.

[6]) Vgl. dazu Zimmern, Šurpu VIII 21 und IV Rawlinson 54, 44b. — Nach Meißner, Ideogramme 5047 und 10964 ist ^{ilu}Ša Usmu-u zu lesen. C. T. XXIV (vgl. Michatz S. 20 und 86) bietet die sumerische Glosse A-ra neben Ša.

[7]) Über den Gott Amurru siehe Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 66, Gesch. d. Altert. I 2[3], 512; Jastrow, Religion I 147.

sächliches Rangzeichen der **Krummstab**. So wird er auf **1 B 14** (**Abb. Taf. XI 2**) den rechten Fuß auf liegende Antilope setzend, in der Rechten den Krummstab haltend, dargestellt. Ähnlich geben ihn **1 B 44** (**Abb. Taf. XIII 6**), die Siegelzylinder Berlin V. A. Nr. 712 und 3044 und de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXX bis 19 wieder. Von diesen Darstellungen läßt sich **1 B 36** nicht trennen, neu ist hier nur das Astralsymbol vor dem Gott. Das gleiche gilt für **1 B 37**, wo die Figur des Gottes selbst weggefallen ist und ihn die Antilope mit den Krummstäben auf dem Rücken vertritt. Der Gott Amurru ist fast völlig identisch mit Rammân, das Sonne-Mondsymbol auf **1 B 36 und 37** hat demnach auch keine weitere Bedeutung.

Rešeph.

Noch ein dritter Gott, der ebenfalls zu den Wettergöttern gehört, sei in diesem Zusammenhang gleich mit angeführt. Es handelt sich um eine Darstellung des Gottes Rešeph auf einem ägyptischen Siegelzylinder (etwa Dynastie XVIII.) aus glasiertem Stein (**Abb. Taf. XII 2**), den das ägyptische Museum zu Berlin (Ä. M. Nr. 15394) besitzt. Der Gott ist zweimal dargestellt in der Tracht eines ägyptischen Kriegers, auf dem Haupt die kegelförmige Mütze mit Hörnchen daran, in der Linken Schild und Lanze, in der Rechten wahrscheinlich auch eine Lanze haltend, hinter ihm ein Böcklein, vor ihm das Sonnensymbol. Das Böcklein[1]) weist auf die Verwandtschaft mit dem Gott Amurru hin, das Sonnensymbol hat hier die gleiche, also auch keine tiefere Bedeutung wie beim Rammân und Amurru.

Išum.

Außerordentlich häufig findet sich auf Siegelzylindern der Hammurapidynastie die Darstellung eines Gottes, der mit dem **Knotenmantel** bekleidet ist, auf dem Haupt die **Kappe** trägt und in der Linken bzw. Rechten die **Keule**[2]) hält. Sehr oft steht vor ihm die Göttin oder Priesterin im Redegestus (so z. B. Coll. de Clercq I pl. XIX—XX 183—192, Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XV 196, 198, 200—206, pl. XVI 212, 213 und 222). Auf anderen Darstellungen steht er vor Ištar oder einer ihr verwandten Göttin (so z. B. Coll. de Clercq I pl. XXIII 236, Delaporte a. a. O. pl. XVI 224—226, 228 [hier zudem noch auf Bergpostament], pl. XVII 231 und die Siegelabrollung auf einer Tontafel der Hammurapidynastie Berlin V. A. T. Nr. 712 [auch hier wieder auf Berg]) oder vor Šamaš, der aus den Bergen des Ostens aufsteigt (so z. B. Coll. de Clercq I pl. XXI 203, Delaporte a. a. O. pl. XIV 189—191 und pl. XV 192). Auf **1 B 15** (**Abb. Taf. XI 6**) bildet er den Schluß der Adorationsszene vor dem Sonnengott, in ähnlicher Form gibt ihn auch Delaporte a. a. O. pl. XIII 167 wieder, nur steht er hier zudem noch auf Bergpostament.

[1]) Das Böcklein in Verbindung mit Rešeph ist mir nur aus dieser Darstellung bekannt; vgl. aber W. Max Müller, Asien und Europa 311, hier einmal Rešeph mit Kopfbinde, an der vorn ein Antilopenkopf angebracht ist, das anderemal mit kegelförmiger Mütze, vorn an ihr Antilopenkopf.

[2]) Das geht sicher aus dem Zylinder Furtwängler, Gemmen I Taf. I 7 hervor, vgl. dazu Furtwängler a. a. O. II 4. Auf schlechteren Darstellungen könnte man auch an ein Schwert denken.

Alle diese Darstellungen lassen keinen sicheren Schluß darüber zu, welchen Gott wir vor uns haben. Man hat ihn in verschiedenster Weise benannt. Menant[1]) hat in ihm den Opferpriester (sacrificateur) erkennen wollen, Jeremias[2]) Nabu, Friedrich[3]) MAR. TU und Ward[4]) schließlich Rammân. Wie wenig die Legenden etwas über den dargestellten Gott aussagen, läßt sich gerade hier einmal in klassischer Weise feststellen. Coll. de Clercq I pl. XXI 198—206 ist stets derselbe Gott dargestellt, der auch auf unseren Zylindern auftritt. Die Legende nennt zweimal (Nr. 198 und 201) ^{ilu}MAR.TU, zweimal ^{ilu}Ninib (Nr. 205 und 206), einmal ^{ilu}Sin (Nr. 200) und einmal ^{ilu}Rammân (Nr. 204) als Gott. Es ist wohl ausgeschlossen, den dargestellten Gott als Repräsentant so vieler ganz verschiedener Gottheiten anzusehen.

Eine sichere Möglichkeit, den Gott zu benennen, gibt jetzt der oben schon zitierte Siegelzylinder Delaporte a. a. O. pl. XIV 189 mit seinen Beischriften. Dargestellt ist auf diesem Zylinder der aus den Bergen des Ostens aufsteigende Sonnengott, vor dem unser Gott steht. Hinter unserem Gott findet sich die Göttin im Redegestus und Gilgameš im Ringkampf mit Engidu. Von der erklärenden Beischrift vor dem Sonnengotte ist nur das ilu-Zeichen erhalten, sie ist aber sicher als „^{ilu}Šamaš“ zu ergänzen. Hinter unserem Gott mit Knotenmantel, Kappe und Keule[5]) steht die erklärende Beischrift: „^{ilu}I-šum“ d. h. „Gott Išum“. Eine dritte Beischrift ist zwischen den miteinander ringenden Gilgameš und Engidu angebracht, sie lautet „^{ilu}Nin-mug“ d. h. „Göttin Nin-mug“ und kann infolgedessen nur auf die Göttin im Redegestus hinter dem Gott mit Schurz, Kappe und Keule bezogen werden. Der Gott Išum kann dann aber kein anderer als unserer Gott sein, da der Sonnengott, Gilgameš, Engidu und die Göttin wegfallen. Auf Grund dieser Beischrift haben wir dann aber auch die Berechtigung, in sämtlichen anderen Darstellungen unseres Gottes Išum zu erblicken. Seine Gemahlin ist Nin-mug[6]), so haben wir sie auf dem Zylinder Delaporte a. a. O. pl. XIV 189 beischriftlich für die Göttin im Redegestus kennen gelernt, sie dürfen wir dann aber auch in der Göttin im Redegestus, die auf den oben aufgezählten Darstellungen vor Išum steht, erkennen.

Išum gehört, soweit unsere jetzige Kenntnis der babylonischen Religion darüber Aufschluß gibt, zu den niederen Göttern[7]). Sein häufiges Auftreten auf

[1]) Glyptique I 150ff.

[2]) s. v. Nebo bei Roscher Sp. 64. Der Schreibgriffel des Nabu sieht aber anders aus, vgl. Bd. II Anhang I.

[3]) In Delitzsch-Haupt, Beiträge z. Assyr. V 460 auf Grund von Legenden, die aber nicht herangezogen werden können.

[4]) Seal cylinders of Western Asia 176f. Ward geht dabei von einem von Nicolsky, Rev. arch. 1892 publizierten Zylinder (auch abgebildet bei Ward a. a. O. 179 fig. 475 und 369 fig. 1276) aus, auf dem in der Legende zwischen dem ilu-Zeichen und dem Zeichen für den Gott MAR. TU eine Götterfigur dargestellt ist, in der er unseren Gott erkennen will. MAR. TU und Rammân setzt er dann einfach gleich. Aber abgesehen davon, daß die Zeichnung einen sehr wenig zuverlässigen Eindruck macht, fehlt dem Gotte gerade in diesem Falle sein charakteristisches Rangzeichen, die Keule.

[5]) Trotz der teilweisen Zerstörung ist die Figur unseres Gottes völlig gesichert.

[6]) II Rawlinson 59, 41 d—f wird Nin-mug Gemahlin des Išum genannt. — Vielleicht ist mug = biṣṣuru (vgl. dazu Meißner, Ideogramme 53), Nin-mug wäre dann als „Herrin der Scham“ zu deuten.

[7]) Išum ist eine Pestgottheit und wahrscheinlich amoritischen Ursprunges. Vgl. z. B. Jastrow a. a. O. I 165, 475; vgl. ferner den Mythos von Urra und Išum, der in Assurbanipal's Bibliothek er-

den Siegelzylindern, die ja zugleich auch immer als Amulett gedient haben, zeigt, welche Bedeutung auch die untergeordneten Götterfiguren in der Volksreligion gehabt haben.

Išum wird auch mit dem Astralsymbol verbunden. In dieser Form tritt er auf den unter **1 B 27** (**Abb. Taf. XII 3**) und **28**, **2 A 23** und **24** und **3 A 1** aufgezählten Siegelzylindern auf. Sonne-Mond, Mond und Stern sind hier mit ihm kombiniert. Er ist deshalb aber weder eine Sonnen-[1]), noch eine Mond-, noch eine Sternengottheit. Die Astralsymbole vor ihm sind vielmehr ähnlich wie bei Marduk, Rammân und anderen zu erklären. Auch bei ihm sind sie durchaus nicht ein notwendiger Bestandteil, der uns über das Wesen des Gottes irgendeinen Aufschluß geben könnte.

Im übrigen entsprechen **1 B 27**, **2 A 24** und **3 A 1** den Bildern des Gottes Išum mit seiner Gemahlin Nin-mug vor ihm, wie wir sie oben kennen gelernt haben. **1 B 28** stellt ihn auf Berg stehend dar, wie er auch ja sonst öfter vorkommt. Er ist damit also auch als Berggott, d. h. in den Bergen wohnend, charakterisiert.

Nin-gir-su.

Die Siegelabrollungen **1 A 1** und **1 B 2** (**Abb. Taf. XII 4**) entsprechen sich bis auf das Astralsymbol völlig. Wichtig ist besonders der Löwe am Thron, der löwenköpfige Adler und der Löwe mit dem Ast in den Vorderklauen hinter der Gottheit. Daß es sich hier um ein und denselben Gott handelt, wird man kaum bezweifeln können. Daß es sich nur um einen Gott von Lagaš handelt, dafür spricht unwiderleglich der löwenköpfige Adler, den wir als Stadtwappen von Lagaš seit der ältesten Zeit kennen[2]). Nach der Beschreibung Nin-gir-su's im Traum Gudea's[3])

halten ist (Weber, Literatur 104 ff., Ungnad bei Greßmann, Texte und Bilder zum A. T. I 71). Ungnad hat Išum auch in dem 'schm-bet'el der Papyri von Elephantine erkennen wollen, aber mit Ed. Meyer, Papyrusfund von Elephantine 57 f. ist dabei besser an die Göttin Aschimat, gegen deren Kult Amos eifert, zu denken.

[1]) So Jastrow a. a. O. I 94.

[2]) Neben dem einfachen löwenköpfigen Adler, der vor oder hinter der Gottheit schwebt und auf Tontafeln aus Tello aus der Zeit der Dynastie von Ur außerordentlich oft vorkommt, erscheint auch vereinzelt der Adler mit zwei Löwenköpfen (so z. B. auf den Tontafeln aus Tello, de Genouillac, Inventaire des tablettes de Tello II 1 pl. III Nr. 3911 und a. a. O. III 2 pl. III Nr. 6631). Daneben geht eine kompliziertere Form des Stadtwappens von Tello her, die den Adler auf zwei Löwen stehend darstellt, so auf einem Relief Ur-nina's (Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. I 2 = Heuzey, Catalogue des antiquités chaldéennes Nr. 6, vgl. auch a. a. O. Nr. 7), auf einem Relief aus der Zeit Entemena's (Abb. de Sarzec-Heuzey a. a. O. pl. V bis 2 = Heuzey, Catalogue Nr. 12), auf der Silbervase Entemena's (Abb. de Sarzec-Heuzey a. a. O. pl. XLIII und XLIII bis = Heuzey, Catalogue Nr. 218) und auf dem Siegel Lugal-anda's von Tello (Abb. Allotte de la Fuye, Rev. d'Assyr. VI pl. I 4) oder zwei auf den Hinterbeinen stehende Löwen packend, so auf einem vorsargonischen Zylinder im Haag Abb. Menant, Glyptique I pl. II 3 und 67 fig. 31 = Furtwängler, Gemmen III 3 Fig. 1, vgl. dazu Curtius S.-B. Bayer. Akad. 1912 7. Abt. 21 ff. — Auch andere Städte haben ähnliche Wappen besessen, so scheint z. B. das Wappen von Umma der löwenköpfige Adler gewesen zu sein, der zwei Ziegen packt, vgl. dazu Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2³, 455 f., die Siegelabrollung auf einer Tontafel aus Tello (Abb. de Genouillac a. a. O. III 2 pl. III Nr. 6644) und die Berliner Siegelzylinder V. A. Nr. 2131 und 3146 und den archaischen Siegelzylinder Ward, Seal cylinders of Western Asia 31 fig. 60. Auch das Wappen von Susa, ein Adler, der Enten packt (Abb. Délégation en Perse XIII [Rech. arch. V] pl. XXVIII 2 und XXXI 2) gehört hierher, wozu der löwenköpfige Adler auf Enten auf Siegelabrollungen der Lugalanda-Zeit (Abb. Curtius a. a. O. 8 Abb. 7 und 8) eine Parallele bildet.

[3]) Gudea Cyl. A 5, 13 ff. (Thureau-Dangin a. a. O. 95).

schreitet an der Seite des Gottes der Vogel Imgig, zu seiner Rechten und Linken ist ein Löwe gelagert. Dem entsprechen unsere Darstellungen. Nin-gir-su ist demnach der Gott unserer Bilder, der Vogel Imgig der löwenköpfige Adler. Nin-gir-su ist der Stadtgott von Lagaš und ist als solcher mit allen Potenzen ausgestattet, die die Menschen von ihrem höchsten Gotte fordern. Deshalb wird er auch mit dem Astralsymbol verknüpft, sei es mit der einfachen Sonnenscheibe oder mit ihrer seit der Dynastie von Ur üblichen Erweiterung als Sonne-Mond. Ein Sonnengott ist er darum nicht, dafür lassen sich auch sonst keine Beweise erbringen[1])

Außer den **Löwen,** dem **löwenköpfigen Adler** und dem **Sonnensymbol** findet sich aber auf **1 A 1** und **1 B 2** noch ein anderes Rangzeichen des Gottes, nämlich der **Ast,** den der eine Löwe in den Vorderklauen hält. Er entspricht in seiner Form dem Buschszepter, das wir oben für Rammân nachgewiesen haben. Auf einer Siegelabrollung auf einer Tontafel aus der Zeit der Dynastie von Ur (Abb. Janneau, Une dynastie chaldéenne, les rois d'Ur 35 fig. XI) ist denn auch Nin-gir-su sitzend dargestellt, in der Linken das **Buschszepter** haltend[2]). Auf anderen Bildern aus Tello trägt es der hinter dem Gotte stehende Engidu[3]), der ebenso wie Gilgameš[4]) in Lagaš als Trabant des Nin-gir-su auftritt[5]). Nin-gir-su ist damit als Vegetationsgott gekennzeichnet, wofür sich auch aus der Literatur Belege erbringen lassen[6]).

Auf der von Janneau publizierten Siegelabrollung liegt zu Füßen des Gottes der **Stiermensch.** Er wird demnach in Lagaš neben dem Löwen und dem Vogel Imgig attributives Tier des Nin-gir-su gewesen sein. Damit gewinnen aber auch die phantastischen Tiere, die den Götterwagen auf den von Eduard Meyer publizierten Berliner Relieffragmenten (Abb. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten Taf. VIII) ziehen, eine andere Beleuchtung. Sie weisen, soweit sich aus den Resten urteilen läßt, die charakteristischen Elemente des Stiermenschen auf (beachte besonders den Menschenkopf mit Vollbart und das nach vorn gebogene Horn) und dürften demnach als Stiermenschen aufzufassen sein. Der Wagen kann dann aber nur der Wagen des Nin-gir-su selbst sein[7]).

Andere Darstellungen zeigen Nin-gir-su als Spender des **Lebenswassers.**

1. Siegelabrollung aus der Zeit des Dun-gi von Ur. Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 308 fig. N. Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Kappe, eine kleine Vase in der Rechten haltend, vor ihr der löwenköpfige Adler mit ausgebreiteten Schwingen.

---

[1]) Dafür spricht durchaus nicht die Gleichsetzung mit Ninib, die Jastrow a. a. O. I 56f. für den solaren Charakter Nin-gir-su's ins Feld führt.

[2]) Soweit läßt sich die im einzelnen ganz unzuverlässige Zeichnung Janneau's mit Sicherheit interpretieren.

[3]) Vgl. die S. 109 gegebenen Beispiele.

[4]) Siehe S. 103.

[5]) Siehe a. a. O.

[6]) Jastrow a. a. O. — Hinweisen möchte ich hierbei noch auf ein von Heuzey, Fondation Piot XVI pl. II fig. 1 publiziertes Stelenfragment aus Tello, das der Gudeazeit angehört, auf dem in der Mitte die Stele selbst dargestellt ist, rechts von ihr ein Ast, eine Keule, das Löwengreifenszepter und eine zweite Keule, die, wie Reste zeigen, auch links zu ergänzen sind, Embleme, die wahrscheinlich alle dem Nin-gir-su eignen.

[7]) Das Relief gehört der Gudeazeit an und stammt wahrscheinlich aus Tello.

2. Siegel aus der Zeit des Ur-lama von Lagaš. Abb. de Sarzec-Heuzey a. a. O. 307 Fig. M. Auf Thron, an dem ein Löwe angebracht ist, sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, in der Rechten eine Vase haltend, aus der die Lebenswasserfluten quellen, aus denen eine Göttin emporsteigt. Hinter ihr auf einer Stange der löwenköpfige Adler.

3. Das Gudearelief in Berlin. Abb. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten Taf. VII. Auf Thron, an dem ein Löwe angebracht ist, sitzende männliche Gottheit, das Lebenswassergefäß, aus dem die Fluten quellen, in den Händen haltend[1]).

Der Gott ist hier wieder durch den löwenköpfigen Adler auf 1 und 2 und durch den Löwen auf 2 und 3 als Nin-gir-su gekennzeichnet[2]). Neu ist nur die Verbindung des Gottes mit dem Lebenswasser, sei es, daß er das Gefäß, aus dem das Wasser hervorquillt, in der Hand hält (so auf 2 und 3) oder dem Adoranten eine kleine Vase entgegenstreckt, die in diesem Falle als Abbreviatur der volleren Darstellung aufzufassen ist[3]) (so auf 1). Nin-gir-su als Inhaber des Lebenswassers findet seine Erklärung darin, daß das Lebenswasser (mê balâti) in der ältesten Zeit alles fließende Wasser schlechthin bedeutet[4]), „das seine Herkunft aus dem apsû hatte, der einerseits im Himmel als himmlisches Süßwassermeer gedacht wird und von da als Regen seine Wasser sendet, andererseits unterirdisch als unterirdisches Süßwassermeer die Quellen der Flüsse speist". Bei der Wichtigkeit, die das Wasser für den Ackerbau in dem regenarmen Babylonien hat, ist es wohl anzunehmen, daß die Hauptgottheiten der einzelnen Stadtstaaten zu ihm in Beziehung gesetzt worden sind, d. h. auch als Fluß- oder Wassergottheiten gedacht werden[5]), und Hauptgott von Lagaš ist Nin-gir-su gewesen. Er ist dann auch auf dem Siegel Gudea's (**Abb. Taf. XII 5**)[6]) dargestellt. Löwe und löwenköpfiger Adler fehlen hier allerdings, dafür aber tritt das Lebenswasser, das dem Gott nicht nur aus der Vase, sondern auch aus den Schultern strömt und unten wieder von Gefäßen aufgefangen wird, um auch aus ihnen wieder emporzuquellen, um so bedeutsamer hervor[7]).

Von den Bildern des Nin-gir-su mit Lebenswasser lassen sich **1 B 4** und **2 A 8** nicht trennen. Im Typus entsprechen sie der Darstellung auf 1, wenn auch der löwenköpfige Adler fehlt. Dafür ist aber ihre Provenienz aus Tello gesichert. Sonne-Mond und Mond vor Nin-gir-su auf **1 B 4** und **2 A 8** sind in der oben gekenn-

1) Obgleich gerade der Gott zum größten Teile nicht erhalten, ist doch alles sicher.

2) Ed. Meyer a. a. O. 50 hat die Übereinstimmung mit Nin-gir-su wohl gesehen, sich aber dennoch für Anu, den er mit Nin-azu gleichsetzt, entschieden, weil das Lebenswasser nur von einem großen „die Welt beherrschenden Gotte" gespendet werden kann.

3) Ed. Meyer a. a. O. 64.

4) So Zimmern K. A. T.[3] 525.

5) Das Gefäß, aus dem Wasser fließt, ist auch in anderen Kulturen zur Symbolisierung von Flußgöttern verwandt worden, vgl. z. B. die häufigen Darstellungen von Flußgöttern auf Münzen der Kaiserzeit. Ich führe nur an B. M. C. Phrygia pl. V 10 (Rhyndakos), pl. XI 3 (Maeander), pl. XV 4 (Hermos), pl XXVII 6 (Glaukos), pl. XXVIII 8 (Karmeios), pl. XLII 1 (Gallos). Von dort ist es dann auch in die christliche Kunst für die Darstellungen des Jordan übernommen worden.

6) = Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 64. Besser ist die Abb. Heuzey, Rev. d'Assyr. VI 95.

7) Vgl. ferner die Siegelabrollung auf einer Tontafel aus Tello (Abb. de Genouillac, Inventaire des tablettes de Tello III 2 pl. I 5963), hier wächst aus der Vase, aus der das Wasser nach beiden Seiten quillt, das Lebenskraut heraus.

zeichneten Bedeutung zu erklären, der Mond ist wahrscheinlich nichts anderes als das Dynastiesymbol von Ur.[1])

In ganz einfacher Form erscheint Nin-gir-su auf **1 B 1**[2]) und **2 A 2**. Auch hierfür lassen sich noch eine Reihe Beispiele anführen, bei denen aber das Astralsymbol fehlt und dafür zumeist der löwenköpfige Adler auftritt (vgl. z. B. die Siegelabrollungen auf den Tontafeln Berlin V. A. T. Nr. 2815, 2834, 3173, 5229, 5570 und den Zylinder Berlin V. A. Nr. 3229, sämtlich aus der Zeit der Dynastie von Ur)[3]).

Als der gewaltige Schutzherr von Lagaš ist Nin-gir-su[4]) auf der Vorderseite der Geierstele dargestellt (Abb. Heuzey-Thureau-Dangin, Stèle des vautours pl. I). Ein den Oberkörper nackt lassender Rock dient ihm als Kleidung, in der Rechten hält er die **Keule**, mit der Linken packt er ein gewaltiges **Netz**, in dem die Feinde zappeln, dessen Griff der löwenköpfige Adler auf Löwenprotomen bildet. Dieses Netz (šušgallu) scheint ein Rangzeichen aller größeren Gottheiten gewesen zu sein, läßt es sich doch auch für Šamaš[5]), En-lil, Nin-ḫar-sag, Ea, Sin[6]) und Marduk[7]) nachweisen.

Im schroffen Gegensatz zu diesem Bilde, das Nin-gir-su als Krieger verherrlicht, steht ein anderes Relief aus Tello (Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXV 5), das uns einmal einen Einblick in das Liebesleben der altbabylonischen Götter gewährt. Die Göttin Ba-u, die Gemahlin des Nin-gir-su, sitzt hier auf dem Schoße des Gottes, und liebevoll schlingt der Gott seinen rechten Arm um ihre Schultern[8]). Bekleidet sind sie beide mit dem Plaid und die Hörnerkrone schmückt ihr Haupt, auf weitere Attribute hat der Künstler, soweit es sich bei dem fragmentarischen Zustande des Reliefs erkennen läßt, verzichtet.

Damit ist der Vorrat an Nin-gir-su-Darstellungen aber noch nicht erschöpft. Das gewaltige in Tello ans Licht gekommene Material gestattet, die Ikonographie dieses Gottes noch weiter auszubauen.

[1]) Mit dem Kult des Nin-gir-su in seiner Eigenschaft als Spender des Lebenswassers hängen dann aber auch die übrigen in Tello gefundenen Darstellungen der Vase des Lebenswassers zusammen, vgl. z. B. das Relieffragment de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXV 6 (Vase, aus der das Lebenswasser, auf dem Fischlein schwimmen, nach beiden Seiten herausquillt, und das Lebenskraut herauswächst) und das Relieffragment Nouvelles fouilles de Tello pl. VIII 2 (zwei Reihen von Gefäßen übereinander, die unteren nehmen die aus den oberen herausströmenden Fluten auf, lassen aber auch ihrerseits wieder das Wasser heraussprudeln).

[2]) So ist der Gott zu deuten, da aller Wahrscheinlichkeit nach die Tafel aus Tello stammt.

[3]) Auch die Siegelabrollung Berlin V. A. T. Nr. 4519 wäre noch anzuführen, auf der außer dem löwenköpfigen Adler vor dem Gott noch ein Löwe am Thron angebracht ist.

[4]) So wird der Gott auch von Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 82 gedeutet. Heuzey a. a. O. 5 sieht unrichtig darin En-lil. Das Wappen von Lagaš, das den Griff des Netzes bildet, ist das Entscheidende, damit ist Nin-gir-su als der dargestellte Gott gesichert.

[5]) Vgl. S. 123.

[6]) Siehe Thureau-Dangin, Sumerisch-akkadische Königsinschriften 270.

[7]) So im Weltschöpfungsepos.

[8]) Die Deutung ist durch die Beischriften gesichert. Vgl. dazu Frank, Studien zur babyl. Religion I 265. — Vielleicht kann in einem anderen Relieffragment aus Tello (Abb. Nouvelles fouilles de Tello pl. VIII 3) ebenfalls eine Darstellung des Nin-gir-su und seiner Gemahlin erblickt werden. Erhalten ist allerdings nur der obere Teil einer Laube, deren Mitte eine Dattelpalme bildet, mit dem Kopf einer de face dargestellten weiblichen Gottheit und der Hörnerkrone einer zweiten Gottheit. Auf der Laube löwenköpfiger Adler, Löwen packend.

Hier ist in erster Linie die Siegelabrollung eines Priesters des Nin-gir-su aus Tello anzuführen (Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée 301 fig. L)[1]). Der Gott, bekleidet mit Plaid, auf dem Haupt die Hörnerkrone, sitzt auf Thron, an dem zwei überkreuz springende Löwen angebracht sind. Zwei weitere Löwen wachsen ihm aus den Schultern heraus, in der Rechten hält er ein undeutliches Gebilde, das nach den S. 144 gegebenen Analogien nur als Mohnstengelbündel gedeutet werden kann. Hinter dem Gott unter der Legende der Adler mit doppeltem Löwenkopf.

Die Verbindung des Gottes mit den Löwen läßt auch hier nur die Deutung auf Nin-gir-su zu. Neu ist das **Mohnstengelbündel** als sein Symbol. Damit gehört aber auch das von Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 28 publizierte Berliner Relieffragment mit einer Reihe Mohnstengel[2]) nebeneinander zu einer ähnlichen Darstellung.

Eine andere Siegelabrollung aus Tello (Abb. de Genouillac, Inventaire des tablettes de Tello II 1 pl. I Nr. 617) stellt ebenfalls Nin-gir-su dar, wie besonders der Löwe, der dem Gotte als Fußbank dient, zeigt. Als Rangzeichen führt der Gott hier das **Löwengreifenszepter.**

Auch das **Wurfholz** fehlt unter den Attributen des Nin-gir-su nicht, er hält es in der Hand auf einem Relief aus Tello (Abb. de Sarzec-Heuzey a. a. O. pl. XXII 5), das den Gott (Gesicht und Oberkörper de face) sitzend wiedergibt.

Wahrscheinlich ist Nin-gir-su auch in dem auf einer Ziege sitzenden Gott auf 1 **B** 3 zu erblicken, der Ast und der löwenköpfige Adler sprechen dafür. Wir hätten demnach die **Ziege** ebenfalls als Tier des Gottes anzusehen. Ein auf Ziege sitzender Gott erscheint auch auf einem in Tello gefundenen Siegelzylinder aus der Zeit der Dynastie von Ur (Abb. Nouvelles fouilles de Tello 143). Diesem Gott wachsen aber Schlangen aus der Schulter, so daß man in ihm vielleicht auch Nin-giš-zida von Lagaš sehen kann[3]), dem ja der Schlangengreif (so auf dem Gudeasiegel und dem Berliner Gudearelief) aus der Schulter wächst. Vielleicht ist damit aber auch der Gott auf 1 **B** 3 Nin-giš-zi-da, der löwenköpfige Adler und der Ast könnten ja von Nin-gir-su auf ihn übergegangen sein. Würde Nin-giš-zi-da in dem Gott auf 1 **B** 3 zu erblicken sein, so könnte das Astralsymbol vor ihm auch wieder einmal von Bedeutung sein, da Nin-giš-zi-da auf dem Gudeazylinder A 5, 19—20[4]) als Gott der Morgensonne bezeichnet wird, obwohl auch hier die Auffassung der Stelle als poetischer Vergleich möglich ist.

Zum Gott mit Ziege ist auch noch der archaische Siegelzylinder Berlin V. A. Nr. 3878 (Abb. Weber, Amtliche Berichte aus den Königl. Kunstsammlungen XXXIV 157 Abb. 80) anzuführen. Der mit Mantel bekleidete Gott sitzt auf einem Thron, der von zwei antithetisch voneinander abgewandt liegenden Ziegen getragen

---

[1]) = Heuzey, Origines orientales de l'art 41; vgl. Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 59 Nr. 1.

[2]) Hier ist botanisch keide andere Deutung als auf Mohnstengel zulässig.— Zu einer Ištardarstellung (vgl. S. 144) kann das Fragment aber, soweit sich aus den Resten urteilen läßt, nicht gehören, dafür sind es zuviel Mohnstengel.

[3]) Nin-giš-zi-da ist auch als Gott in der Legende genannt. Hier stimmen also Bild und Legende vielleicht einmal überein.

[4]) Thureau-Dangin a. a. O. 95.

wird. Rechts davon das getürmte Tempeltor mit zwei am Eingang aufgepflanzten Bügelschäften, links Adorationsszene. Als Fundort soll Umma in Frage kommen, der Gott wäre dann in diesem Falle vielleicht der Hauptgott der Stadt Umma, deren Wappen ja wahrscheinlich der Adler, der zwei Ziegen packt, bildet.

Ein Gott von Lagaš muß auch der auf einem Löwengreifen stehende Gott von **2 A 17** sein, wie der löwenköpfige Adler neben der Mondsichel vor der Gottheit zeigt. Da das Tier des Nin-giš-zi-da der Schlangengreif ist, so bleibt auch hier das Wahrscheinliche die Deutung als Nin-gir-su, als dessen weiteres Tier wir damit den **Löwengreifen** bekommen. Ob damit aber alle auf älteren Darstellungen vorkommenden Götter, die mit dem Löwengreif verbunden sind (vgl. z. B. die Siegelzylinder Ward, Seal cylinders of Western Asia 48 fig. 127 [der Löwengreif zieht hier den Götterwagen] oder eine ähnliche Darstellung auf dem Siegelzylinder Berlin V. A. Nr. 242 [Abb. Ward a. a. O. 49 fig. 128] oder den auf dem Löwengreifen stehenden Gott mit Keule und Geißel in der Rechten auf dem Zylinder Ward a. a. O. 49 fig. 129 oder den Gott mit Wurfholz auf Löwengreif auf dem Zylinder Ward a. a. O. 50 fig. 133)[1]) als Nin-gir-su aufzufassen sind, ist damit durchaus nicht gesichert. Der Löwengreif ist wie der Schlangengreif ein Fabeltier, das einer ganzen Reihe von Gottheiten eignet, so läßt er sich z. B. zur Zeit der Hammurapidynastie sicher auch für Rammân[2]) und Ištar[3]) nachweisen.

Ein weiteres Emblem des Nin-gir-su ist der **Bügelschaft,** den Gilgameš als sein Trabant trägt[4]). Andere Rangzeichen des Nin-gir-su werden literarisch erwähnt, so z. B. eine Keule mit 50 Köpfen[5]) oder die Waffen šar-ur[6]) und šar-gaz[7]), lassen sich aber bildlich bisher noch nicht fassen.

Ea und andere Götter mit dem Lebenswasser.

Für die Verbindung einer Gottheit mit dem Lebenswasser lassen sich im altbabylonischen Kulturkreise drei Typen aufstellen: I. Die Wasserströme fließen der Gottheit aus den Schultern oder aus der Brust[8]) heraus, ein Typus, der sich seit der Sargonidenzeit belegen läßt, so z. B. 1. Der als Füller zwischen den Gilgamešfiguren angebrachte Gott auf dem Siegelzylinder Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. III 26. — Sargonidenzeit. 2. Der sitzende Gott auf dem Siegelzylinder de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. XXX bis 15. — Nachsargonisch. 3. Der Gott auf dem S. 76 unter Nr. 3 aufgeführten Siegelzylinder **Abb. Taf. X 7.**

[1]) Sämtliche Siegelzylinder gehören in die Zeit der Dynastie von Ur.

[2]) S. 127.

[3]) S. 144.

[4]) S. 103.

[5]) In einer Jahresdatierung Gudea's (Thureau-Dangin a. a. O. 297).

[6]) Vgl. Thureau-Dangin a. a. O. 267.

[7]) Vgl. Thureau-Dangin a. a. O.

[8]) Auf derartige Bilder geht auch zurück Ev. Joh. VII 38: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.*

II. Die Gottheit hält die Vase in der Hand, aus der das Lebenswasser herausquillt und häufig auch noch das Lebenskraut aufsprießt. Auch dieser Typus ist in der Sargonidenzeit schon ausgebildet, vgl. besonders die S. 102 aufgezählten Gilgamešdarstellungen und die eben behandelten Nin-gir-su-Darstellungen. Eine Kombination dieses Typus mit Typus I gibt das Gudeasiegel **Abb. Taf. XII 5**.

III. Der Gott hält eine kleine Vase oder einen Becher in der Hand, den er dem Adoranten entgegenstreckt. Dieser Typus ist, wie S. **134** schon bemerkt, nur eine Abbreviatur des Typus II. Er findet sich schon in archaischer Zeit (so z. B. auf den Siegelzylindern Ward a. a. O. 31 fig. 60 und 61) und tritt dann seit der Zeit der Dynastie von Ur außerordentlich häufig auf[1]).

In den Kreis dieser drei Typen gehören die unter **1 A 12, 1 B 5, 6** (**Abb. Taf. XII 13**), **7** (**Abb. Taf. XII 12**), **8** (**Abb. Taf. XII 11**), **9, 10** (**Abb. Taf. XII 14**), **11, 2 A 7** (**Abb. Taf. XII 17**), **9—15, 2 B 5, 3 A 4** (**Abb. Taf. XIII 1**) **und 5** aufgezählten Darstellungen. 2 A 14 und 15, 2 B 5, 3 A 4 und 5 entsprechen Typus I, 1 B 11, 2 A 12 und 13 Typus II und 1 A 12, 1 B 5—10, 2 A 7 und 9—11 Typus III, nur ist die Gottheit in sämtlichen Beispielen noch mit einem Astralsymbol, Sonne, Sonne-Mond, Mond, Mond und Stern und Stern verbunden.

Lebenswasser und Lebenskraut[2]) sind in der älteren babylonischen Religion Attribute, die sämtlichen großen Gottheiten, besonders den Hauptgöttern der einzelnen Städte und Staaten, eignen. Deshalb spendet Nin-gir-su das Lebenswasser und Lebenskraut. Ja, wie die Gilgamešdarstellungen zeigen, kann beides sogar auf niedere Gottheiten, die eine ganz untergeordnete Rolle im Pantheon spielen, übergehen.

Deshalb ist es unzulässig in sämtlichen Bildern, die einen Gott mit dem Lebenswasser wiedergeben, Ea erkennen zu wollen, wie man es wohl versucht hat[3]). Allerdings ist Ea im späteren theologischen System ganz allgemein zum Gott der Tiefe und speziell zum Gott der Wasser der Tiefe geworden, aber diese Auffassung dürfte nicht viel älter als die Hammurapizeit sein, obwohl Ea schon frühzeitig von seiner eigentlichen Kultstätte Eridu in Südbabylonien, wo er wahrscheinlich ursprünglich nur Flußgott gewesen ist, in andere Kultorte seinen Ein-

[1]) Eine Verbindung von Typus III mit I würde der nachsargonische Zylinder Delaporte a. a.O. pl. VII 73 ergeben, falls der Gegenstand in der R. des Gottes als Becher aufzufassen ist.

[2]) Über das Lebenskraut vgl. bes. Zimmern K. A. T.[3] 523 f. — Vom Lebenswasser läßt es sich, wie die Darstellungen zeigen, nicht trennen. Ob mit dem Lebenskraut das Palmblatt mit den herabhängenden Datteln (auch häufig in Spiralen umstilisiert), welches oft (vgl. z. B. die Nin-gir-su-Darstellung S. 134 Nr. 2 oder das Relief aus Susa Abb. Délégation en Perse I [Rech. arch. I] pl. IIIa oder den Siegelzylinder mit der Weihung an Mes-lam-ta-e-a [Abb. Menant, Glyptique I 140 fig. 86]) in einer großen Vase vor der Gottheit steht, identisch ist, läßt sich nicht sagen. Mit den heiligen Bäumen der babylonischen Religion (vgl. Zimmern a. a. O. 526 f.; Feldmann, Paradies und Sündenfall 234 ff.) hat das Lebenskraut wahrscheinlich nichts zu tun.

[3]) So Heuzey, Rev. d'Assyr. V 131. — Ganz unklar ist Ward, Seal cylinders of Western Asia 99 ff., der die Strahlen an den Schultern des Šamaš mit dem Gott, dem das Lebenswasser aus den Schultern herausfließt, zusammenwirft.

zug gehalten hat, so baut ihm schon Ur-bau in Lagaš ein Heiligtum[1]). Daher kann und muß sogar Ea für die Interpretation unserer Bilder in Frage kommen, aber neben ihm können auch andere Gottheiten so dargestellt werden.

Das zeigt unzweifelhaft **1 B 8** (**Abb. Taf. XII 11**). Daß in diesem Falle **Šamaš** Spender des Lebenswassers ist, steht durch die Beischrift unwiderleglich fest. Damit ist aber auch der Gott auf **1 A 12** als der Sonnengott erwiesen, die Sonne vor ihm als sein Rangzeichen ist in diesem Falle das Entscheidende. Ferner gehört noch hierzu der Gott auf **1 D 6c**, den wir S. 98 behandelt haben, hier gibt die Standarte des Šamaš, die Engidu hinter dem Gotte hält, den Ausschlag.

Im Typus entsprechen **1 B 8** völlig die Bilder auf **1 B 5—7 und 9—10**, nur daß bei ihnen an Stelle der einfachen Sonnenscheibe die seit der Zeit der Dynastie von Ur übliche Erweiterung derselben als Sonne-Mond vor dem Gott getreten ist. Auch hier kann natürlich, wenn man Gewicht auf das Astralsymbol vor der Gottheit legt, Šamaš der Gott sein. Da aber leider, wie wir gesehen haben, das Sonne-Mondsymbol nicht immer das Entscheidende ist, sondern auch auf viele andere Götter übertragen werden kann, so kann man auch andere Götter, z. B. Ea oder auf den älteren Beispielen (**1 B 5—7**) Nin-gir-su oder eine andere Stadtgottheit darin erkennen.

Wie Šamaš wird auch sein Konkurrent am Himmel der Mondgott **Sin** mit dem Lebenswasser verbunden, das zeigen die Darstellungen auf **2 A 7** (**Abb. Taf. XII 17**) und **9—13** (**Abb. Taf. XII 15**), die sich auf Grund der Mondsichel vor der Gottheit kaum anders interpretieren lassen.

Eine sichere Darstellung des **Ea** mit dem Lebenswasser findet sich auf einer Siegelabrollung auf einer Tontafel der Hammurapidynastie **Abb. Taf. XII 7**[2]): Auf Thron sitzende, männliche Gottheit, bekleidet mit dem Plaid, auf dem Haupte die Hörnerkrone, in der Rechten die Vase mit dem Lebenswasser haltend, darüber Ziegenfisch. Vor ihr Gilgameš mit Zicklein im Arm und Göttin im Redegestus. Zwischen Gilgameš und Göttin erklärende Beischrift: „^{ilu}-En-ki"; neben der Göttin erklärende Beischrift: „^{ilu}-Dam-gal-nun-na". Wir haben also eine Darstellung des Ea und seiner Gemahlin Damkina vor uns. Ebenfalls als Bild des Ea hat **1 B 11** zu gelten. Der Gott steht hier auf Ziegenfisch und einer Gilgamešfigur und hält die Vase mit dem Lebenswasser in der Hand. Sonne-Mond vor ihm hat keine weitere Bedeutung, da Ea nie solaren Charakter besessen hat, das Symbol ist vielmehr auf ihn wie auf so viele andere große Götter von Šamaš übergegangen.

Hiervon läßt sich nicht trennen die zweite Darstellung auf **1 B 17**, auf der der Gott auf Ziegenfisch und Fischmensch steht, die Vase mit dem Lebenswasser in der Rechten haltend, während ihm andere Wasserströme aus den Schultern fließen. Da der **Ziegenfisch** das typische Tier des Ea[3]) ist und sich sonst für keinen

---

[1]) Thureau-Dangin a. a. O. 63e.

[2]) = Ranke, Bab. exp. VI 1 pl. IV 7.

[3]) Vielleicht identisch mit der Gudea Cyl. A. 24, 21 (Thureau-Dangin a. a. O. 117) erwähnten „heiligen Antilope der Tiefe (dara-azag-apsû)".

anderen Gott belegen läßt, muß auch **2 A 22** trotz der Mondsichel auf Ea bezogen werden.

Neben dem Ziegenfisch ist Wesen des Ea der **Fischmensch**, der vorn Mann, hinten Fisch ist, also in seiner Bildung den Dämonen[1]) der altbabylonischen Religion wie Stiermensch, Löwenmensch u. a. entspricht. Sein Trabant ist, wie wir oben schon gesehen haben, Gilgameš[2]).

Jüngere Terrakotten stellen Ea dann gern dar, die Flasche mit dem Lebenswasser mit beiden Händen vor die Brust haltend, so z. B. Terrakotten aus Babylon Abb. Koldewey, Das wieder erstehende Babylon 273 Abb. 212[3]).

Weitere Bilder des Ea sind vielleicht auf dem S. 109 unter C behandelten Siegelzylinder und auf dem syrisch-chetitischen Siegelzylinder Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XXIX 428[4]) zu suchen. Damit würden sich der **Stiermensch** und **Stab und Ring**, die wir sonst allerdings nur für Šamaš und Marduk[5]) belegen können, als weitere Attribute des Ea ergeben. Gesichert ist diese Identifikation aber durchaus nicht.

Ebensowenig läßt sich der Gott auf **2 B 5** mit Sicherheit als Ea ansprechen. Im übrigen läßt dieses Bild die Deutung auf jeden größeren Gott zu.

2 A 14 (**Abb. Taf. XIII 2**) und **15** und **3 A 4** (**Abb. Taf. XIII 1**) und **5** gehören zusammen. Der Gott ist stets der gleiche, die Wasserströme, welche ihm aus den Schultern, bei **3 A 4** aus dem Leibe herausfließen, charakterisieren ihn als Fluß- oder Wassergott wie Nin-gir-su und Ea. Zur weiteren Klärung trägt das Astralsymbol vor ihm nicht bei. Ja, es läßt sich nicht einmal sagen, ob der bei **3 A 4** und **5** nur durch sich kreuzende Striche angedeutete Stern wirklich ein Stern, oder das ilu-Zeichen, vielleicht sogar die Sonne sein soll. Daß das Astralsymbol nicht unbedingt notwendig ist, zeigt der Siegelzylinder Menant Glyptique I 109 fig. 63, der in allem übrigen völlig mit unserer Gruppe übereinstimmt. Wichtiger ist die vor der Gottheit dargestellte Szene, die sich auf allen Zylindern, abgesehen von kleinen Variationen, völlig entspricht. Der Gottheit wird stets der Vogelmensch von einer oder zwei Gottheiten (daß es wirklich Götter sind, zeigt besonders der doppelköpfige Gott bei **2 A 14** und **15**) zugeführt. Daß es sich um keine friedliche, sondern um eine recht gewaltsame Einführung bei der Gottheit handelt, ergibt **2 A 14**, wo der Vogelmensch gebunden an der Keule des dritten Gottes hängt. Der Vogelmensch muß also etwas verbrochen haben und wird zur Verantwortung und zum Gericht von anderen Göttern, die ihn eingefangen

[1]) Im Gegensatz zu den Fabeltieren, die aus verschiedenen Tieren zusammengesetzt sind, so Lowen- und Schlangengreif.

[2]) Weitere Attribute sind Bd. II Anhang I behandelt.

[3]) Die Deutung des Gottes als Ninib und Anu (?), so Koldewey a. a. O., schwebt völlig in der Luft, da es sich hier um junge Darstellungen handelt, die nur auf Ea bezogen werden können.

[4]) Der Gott sitzt auf Thron, der auf Flechtband ruht. Er hält in der R. Stab und Ring, links und rechts vom Throne knien zwei kleine, nackte Figuren, die Gefäße mit dem Lebenswasser vor die Brust halten.

[5]) Vgl. S. 124.

haben, vor unseren Gott geführt. Die Bilder lassen sich vielleicht mit einem in der Bibliothek Assurbanipal's erhaltenen Text in Verbindung bringen[1]), nämlich mit dem Raub der Schicksalstafeln durch den Sturmvogelgott Zû[2]). Unser Vogelmensch wäre dann Zû und die auf den Bildern dargestellte Szene würde den Moment wiedergeben, wo Zû, von den anderen Göttern gefangen, dem obersten Gott zur Bestrafung zugeführt würde[3]). Oberster Gott ist in dem Text vom Raube der Schicksalstafeln Enlil. **Enlil** können wir somit in unserem Gott erblicken, auch er wird also mit dem Lebenswasser verbunden. Damit ist die oben ausgesprochene Behauptung, daß ursprünglich alle großen Götter Spender des Lebenswassers sind, aufs glänzendste bestätigt. Sonst sind Darstellungen des Enlil von Nippur sehr schwer nachweisbar. Wahrscheinlich geben die archaischen Terrakotten eines Gottes mit **Keule** aus Nippur (Abb. Hilprecht, Babyl. exp. IX pl. XII 23 und 24) und das Terrakottarelief (Abb. a. a. O. pl. XII 23), das einen Gott mit **Doppellöwenszepter** in der Linken darstellt, Bilder von ihm wieder.

Auf jegliche Interpretation muß verzichtet werden bei dem Gott mit Schale in der Linken auf **2 B 4**. Nur als Vermutung möchte ich äußern, daß hier der Mondsichel wegen ebenfalls wieder Sin in Frage kommt[4]). Der ihm gegenüber sitzende Schlangenmensch, vor dem Mondsichel und Stern angebracht sind, gehört zu den vielen dämonischen Wesen des babylonischen Glaubens, die wir nicht näher fassen können, er ist gerade auf älteren Siegelzylindern öfter dargestellt, so z. B. auf **2 B 3** und Morgan pl. XIII 86 und 87.

Auch Göttinnen treten als Inhaber des Lebenswassers auf. Die Darstellungen aus Tello, welche eine Göttin mit der Vase des Lebenswassers wiedergeben (Abb. de Sarzec-Heuzey, Découvertes en Chaldée pl. VIII bis 4 und pl. XXIV 4), dürften als Bild der Göttin Ba-u aufzufassen sein, während die seit der Hammurapizeit nachweisbaren Terrakotten einer sitzenden Göttin mit der Lebenswasserflasche wahrscheinlich auf Damkina, die Gemahlin des Ea, zu beziehen sind. Damkina ist auch auf einer Siegelabrollung auf einer Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie **Abb. Taf. XII 8**[5]) dargestellt, hier fließt ihr das Wasser aus dem Oberleib.

Sin.

Die unter **2 A 1, 3—6** (**Abb. Taf. XII 16**) und **2 B 6** aufgezählten Darstellungen sind Bilder des Mondgottes Sin. Die Beziehung auf den Gott ist durch die Mondsichel vor ihm sicher. Alle diese Darstellungen sind recht farblos, nur die

[1]) Vgl. dazu Menant, Glyptique I 107 ff.

[2]) vgl. bes. Zimmern, K. A. T.[3] 499.

[3]) Dies ist in dem Text leider nicht mehr erhalten.

[4]) Völlig identisch mit unserem Gott ist der Gott auf dem auch sonst 2 B 4 entsprechenden Siegelzylinder Ward, Seal cylinders of Western Asia 127 fig. 362. Hier steht aber hinter dem Gott der Stern auf Stange, die in Gestell ruht, also „ilušamaš". Falls auf die Zeichnung Verlaß wäre, könnte also auch Šamaš als Gott in Frage kommen.

[5]) Ranke, Babyl. exp. VI 1 pl. IV 7.

Mondsichel läßt den Gott als Sin erkennen. Mit Ausnahme von **2 A 4**, wo der Gott noch eine **Keule** als Waffe hat, ist auf jede weitere Charakterisierung verzichtet. Dies ist im Gegensatz zu der Mannigfaltigkeit der Šamašdarstellungen einigermaßen auffällig und entspricht in keiner Weise der Rolle, die der Kult des Sin nach Ansicht einer neueren Richtung in Babylonien gespielt haben soll.

Wie Šamaš hat auch Sin seine **Standarte** (šurinnu) besessen. So wird sie z. B. erwähnt in einem Kontrakt der Hammurapizeit (Berlin V. A. T. Nr. 762)[1]). Auch dargestellt findet sich die Standarte häufiger auf Siegelzylindern der Hammurapidynastie, wenngleich auch immer nur als Füller. Als Beispiel führe ich den Siegelzylinder **Berlin V. A. Nr. 515** (**Abb. Taf. XIII** 7) an. Die Mondsichel auf Stab kann hier weder mit Šamaš, der aus den Bergen des Ostens aufsteigt, noch mit dem anderen Gott, der ein Löwengreifenszepter in der Linken hält, verbunden werden.

Weibliche Gottheiten.

Noch schwieriger als die Bestimmung der männlichen Gottheiten, die auf den Bildern dargestellt werden, ist die Identifikation der Göttinnen des babylonischen Pantheons. Das haben wir schon S. 81 bei Besprechung der weiblichen Vegetationsgottheit, die auf Berg sitzt, kennen gelernt. Auf der anderen Seite werden sehr häufig die babylonischen Göttinnen ganz einfach ohne alle weiteren Attribute im Typus der weiblichen Figur im Redegestus dargestellt, so z. B. Aja, Ba-u, Nin-mug und Damkina. Gerade die Verwendung des gleichen bildlichen Typus für so verschiedene Gottheiten zeigt, wie vorsichtig man bei der Interpretation sein muß.

Wie die Götter, so führen auch die Göttinnen die Astralsymbole als Rangzeichen, und zwar Sonne-Mond die unter **1 B 38—44**, Mond die unter **2 A 27—32**, Mond und Stern die unter **2 B 1 und 2** und Stern die unter **3 A 6—11** aufgezählten Gottheiten.

Mond und Stern in Verbindung mit der weiblichen Gottheit sind wieder wie die Sonne oder Sonne-Mond vor Šamaš und der Mond vor Sin von inhaltlicher Bedeutung. Den Stern als Symbol des Ištar ergab die Beischrift auf **1 C 1**[2]), es kann kein anderer als der Venusstern[3]) sein. Die Verbindung der weiblichen Gottheit mit der Mondsichel beruht darauf, daß schon in sehr früher Zeit die weibliche Gottheit, mag sie nun Innina, Nina, Nana oder Ištar heißen, als Tochter des Mondgottes Sin gilt[4]). Dagegen ist das Sonne-Mondsymbol vor der weiblichen Gottheit in der gleichen Weise zu erklären wie bei Marduk, Rammân, Išum u. a.

---

[1]) Meißner, Altbabylonisches Privatrecht 85 Nr. 105.

[2]) Vgl. S. 76.

[3]) Daneben wird Ištar auch zu dem Sirius in Beziehung gesetzt, vgl. dazu Zimmern, K. A. T.[3] 426f., Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel I 225, 243 f.; Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2[2], 458.

[4]) So wird auf einer Kanephore des Königs Arad-Sin Innina von Hallab die Tochter Sin's genannt (Thureau-Dangin a. a. O. 215f.); vgl. auch a. a. O. 171 Inschrift des Königs Lasirab von Gutiu, auf der Innina und Sin zusammengestellt sind. — Ištar wird sowohl Tochter Anu's, des Himmelsherrn, wie Tochter Sin's genannt, vgl. darüber Jastrow a. a. O. 83.

Es ist nur ein Hoheitssymbol, das die Göttin vielleicht als Himmelsgöttin charakterisieren soll.

Welchen Namen die Gottheit auf den oben angeführten Darstellungen im einzelnen führt, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Folgende Gruppen lassen sich scheiden:

1. **1 B 38.** Der löwenköpfige Adler vor der Göttin erfordert eine Göttin von Lagaš. Man kann an Ba-u, die Gemahlin des Nin-gir-su, die wir ja auch schon auf anderen Darstellungen kennen gelernt haben, denken. Ebenso ist wahrscheinlich die Göttin auf **2 A 27 und 28** zu erklären.

2. **1 B 39.** Als Tier der Göttin erscheint hier die **Gans.** Die Göttin ist somit dieselbe wie die auf einer Gans sitzende Göttin auf einem archaischen Votivtäfelchen aus Nippur (Abb. Hilprecht, Explorations in the Bible lands 475) und die Göttin, deren Füße auf einer Gans ruhen, auf einem archaischen Siegelzylinder aus Tello (Abb. Nouvelles fouilles de Tello 119). Das Täfelchen aus Nippur läßt die Deutung dieser Göttin als Nin-lil, die Gemahlin des En-lil, zu.

3. **2 A 30 (Abb. Taf. XIII 3) und 3 A 10.** Die Göttin tritt hier als **„Muttergöttin"** mit dem Kind auf dem Schoß oder an der Brust auf, wie wir sie auch sonst häufig finden, vgl. z. B. Morgan pl. XIII 88, Menant, Glyptique I 166 fig. 104, 168 fig. 105 und zahllose Terrakotten[1]), die zum Teil bis in die Hammurapidynastie hinaufgehen. Als Göttin kann nur Ištar oder eine der ihr eng verwandten Gottheiten in Frage kommen[2]).

4. Ištar oder eine ihr im Wesen gleichende Göttin muß aber auch auf folgenden Darstellungen erblickt werden: **1 B 40 (Abb. Taf. XII 9)** Göttin auf zwei Löwen stehend, **1 B 41** Göttin auf zwei Löwen stehend, Mohnstengel an den Schultern, in der Linken Krummholz haltend, **2 B 2 (Abb. Taf. XIII 4)** Göttin mit Mohnstengeln an den Schultern, der ein Löwe als Fußbank dient, **3 A 6 (Abb. Taf. XIV 1)** Göttin mit Mohnstengeln an den Schultern und **3 A 9 (Abb. Taf. XV 1)** Göttin, Mohnstengel an der Schulter, Bogen in der Linken, Krummholz in der Rechten haltend, auf einem Löwen stehend, der auf Berguntersatz liegt. Daß in all diesen Beispielen dieselbe Göttin gemeint ist, zeigen die Mohnstengel[3]), die ihr aus den Schultern wachsen, und der Löwe. Die **Mohnstengel** sollen sie als Göttin der Fruchtbarkeit kennzeichnen, der **Löwe** ist ihr Tier. Als weitere Rangzeichen finden sich noch das **Krummholz** und der **Bogen.**

---

[1]) Vgl. z. B. die Terrakotten Koldewey, Das wieder erstehende Babylon 272, Abb. 204—207.

[2]) Über Ištar als Muttergöttin siehe bes. Zimmern in K. A. T.[3] 429. In einer Beschreibung des Götterbildes der Bêlit-ilê „der Götterherrin" (Bezold, Zeitschr. f. Assyr. IX 116) heißt es: „Ihre Brust ist offen, auf ihrer Linken trägt sie ein Kind, das an ihrer Brust sich nährt, während sie mit ihrer Rechten (es) segnet (?)."

[3]) Daß es sich nur um Mohnstengel handeln kann, ergibt bes. **3 A 6**, hier ist botanisch, wie mir Hr. Professor Felix Rosen bestätigt, keine andere Deutung zulässig. — Die älteste Darstellung der Göttin mit Mohnstengel an den Schultern findet sich auf dem Fragment einer Reliefvase aus der Zeit Entemena's in Berlin.

Diese Göttin findet sich auch sonst ohne Astralsymbol außerordentlich oft auf Siegelzylindern der Hammurapidynastie. So wird sie dargestellt mit Mohnstengeln an den Schultern, in der Linken das Krummholz haltend, den rechten Fuß auf einen liegenden Löwen setzend, auf den Siegelzylindern Berlin V. A. Nr. 542, 578, 633; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux de la bibliothèque nationale pl. XVI 224—226, 229, pl. XVII 231, 232 und 234; Morgan pl. XIV 91. In der Rechten hält die Göttin in all diesen Fällen das **Doppellöwenszepter**, bekleidet ist sie mit Jacke, Rock und Schurz, einer Tracht, die sich zur Zeit der Hammurapidynastie nur für diese Göttin nachweisen läßt.

Auch **Löwengreifenszepter** und **Mohnstengelbündel**[1]) führt unsere Göttin als Symbole, so stellt sie z. B. der Zylinder Berlin V. A. Nr. 579 dar, mit dem rechten Fuß auf einen Löwen tretend, in der Linken das Mohnstengelbündel und mit der Rechten das Löwengreifenszepter haltend. Damit gehört aber auch die Göttin, der je ein Löwengreifenszepter, eine Schlange und ein Mohnstengel aus jeder Schulter herauswachsen, auf dem S. 113 behandelten Zylinder (**Abb. Taf. XIII 5**), zu unserer Gruppe[2]). Die **Schlange** verbindet dann aber auch die schlangenwürgende Göttin auf **3 A 11** mit dieser Göttin.

Neben dem Löwen tritt noch der **Löwengreif** als Tier der Göttin auf, so steht sie auf zwei Löwengreifen, in der Rechten das Doppellöwenszepter haltend, auf dem Zylinder Ward, Seal cylinders of Western Asia 50 fig. 135[3]).

Der Löwe, auf dem die nackte Göttin auf **1 B 43** steht, setzt auch diese in Beziehung zu unserer Göttin. Die **Nacktheit** ist in diesem Falle nur eine Ausdrucksform für unsere Göttin in ihrer Eigenschaft als Göttin der Sinnenfreude, was noch in verstärkter Weise dadurch hervortritt, daß sie ihre Hände auf die Brüste preßt. Somit gehören dann auch **1 B 42** (**Abb. Taf. XII 6**), **44** (**Abb. Taf. XIII 6**) **und 2 A 31** zu unserer Gruppe[4]).

5. Ganz farblos sind die Darstellungen der Göttin auf **2 A 26** (**Abb. Taf. XIII 9**), **2 A 29 und 2 B 1**. Bei **3 A 7** (**Abb. Taf. XIII 8**) gestattet wenigstens der Berg, auf dem die Göttin sitzt, sie in Verbindung zu bringen mit der S. 81 behandelten Gottheit.

Auch **2 A 32 und 3 A 8** geben keinen Aufschluß darüber, welche Göttin gemeint ist. Die gleiche Göttin, ebenfalls in Verbindung mit dem Stier, der vor einem mit Flügeln (?) versehenen Gestell (Tür?) liegt, kehrt auch sonst ohne Astral-

[1]) Dagegen ist auf dem Zylinder Berlin V. A. Nr. 584 (Hammurapidynastie) unsere Göttin dargestellt, in der Rechten einen Zweig mit drei Mohnstengeln haltend.

[2]) Vgl. Morgan pl. XIII 90 (nur der obere Teil erhalten): Der Göttin wächst das Löwengreifenszepter zwischen zwei Mohnstengeln an jeder Schulter heraus.

[3]) Vgl. hierzu eine Siegelabrollung auf einer Tontafel aus der Zeit der Hammurapidynastie Berlin V. A. T. Nr. 782: Die Göttin, in der R. das Doppellöwenszepter haltend, sitzt auf Thron, der von einem liegenden Löwen und einem geflügelten Fabeltier (Löwengreif?) getragen wird.

[4]) Über die Typen der nackten Gottheit werde ich an anderer Stelle ausführlich handeln.

symbol wieder, vgl. z. B. die Siegelzylinder Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet pl. III 31 und 32[1]).

Sämtliche bisher behandelten Darstellungen konnten in Zusammenhang gebracht werden mit bestimmten Gottheiten oder Göttergruppen. Daneben gibt es aber auch Bilder, bei denen die Beziehung auf eine bestimmte Gottheit unmöglich ist. Dazu gehören z. B. **2 A 16** und **3 A 2**. Bei **2 A 16** steht es nicht einmal fest, ob die Gerstenbier durch ein langes Rohr trinkenden Figuren Götter sind oder nicht. Infolgedessen läßt sich auch nichts darüber aussagen, ob die Mondsichel über dem Gefäße von Bedeutung ist oder nicht. Ebensowenig läßt sich feststellen, ob der Stern bei **3 A 2** die Sonne, einen Stern oder das ilu-Zeichen bedeuten soll. Ohne Beziehung zur Darstellung stehen Sonne-Mond, Mond und Stern bei **1 B 45—46, 2 A 33—36, 2 B 7** und **3 A 12—14**. Das Astralsymbol soll hier nur den über dem Bilde befindlichen Himmel andeuten.

Ergebnisse.

Eine außerordentlich große Rolle haben die Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise nicht gespielt, das kann man als sicheres Ergebnis der Untersuchung ansehen. Sonne, Mond und Venusstern sind in Sinear wie bei vielen anderen Völkern seit ältester Zeit göttlich verehrt worden. Für die Sonne und den Mond hat man besondere Gottheiten, Šamaš, ursprünglich wohl das Sonnengestirn selbst wie der ägyptische Rê' und der griechische Helios, und Sin geschaffen, deren Kult sich bis in die älteste, historisch greifbare Zeit zurückverfolgen läßt. Zur ausdrücklichen Kennzeichnung dieser Götter hat man das Sonnen- bzw. Mondsymbol als ihr Rangzeichen vor ihnen angebracht. Notwendig an sich war dies nicht, gerade in der Serie des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes fehlt das Symbol bei den älteren Darstellungen. Die Kunst verfügte, das sehen wir an den Beispielen, auch über genügend andere Formen, um den Gott als Sonnengott kenntlich zu machen.

Der Venusstern wird mit Ištar oder den ihr wesensgleichen, weiblichen Gottheiten des altbabylonischen Pantheons in Verbindung gebracht, der auch der Mond als Tochter Sin's eignet. Jedoch allzu sehr überschätzen darf man diese Verbindung nicht. Ištar oder die ihr verwandten Göttinnen bleibt stets in erster Linie Mutter-, Vegetations- und machtvolle kriegerische Göttin, wie es die altbabylonische Kunst in so mannigfaltiger Weise zum Ausdruck gebracht hat, und wie es die literarische Überlieferung auf Schritt und Tritt erkennen läßt.

Bei allen anderen Gottheiten dient das Astralsymbol vor ihnen nicht dazu, um sie als Sonnen- oder Mondgottheit zu charakterisieren (dafür lassen sich auch

[1]) Vgl. für diese Bilder bes. Delaporte a. a. O. 20.

sonst keine Beweise erbringen), sondern ist nur ein Rangzeichen, das aus dem Typenvorrat, der für Šamaš und Sin geschaffen ist, auf sie übertragen worden ist. Besonders die großen Gottheiten des Pantheons werden gern auch mit dem Astralsymbol verknüpft. Von der Astralmythologie, wie sie heute eine Richtung für die altbabylonische Religion fordert, läßt sich auf unseren Darstellungen nichts erkennen[1]).

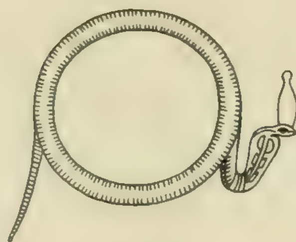
Darüber hinaus habe ich versucht, die Ikonographie der babylonischen Gottheiten weiter auszubauen. Für eine Reihe Gottheiten (Šamaš, Sin, Nin-gir-su, Marduk, Rammân, M A R. T U, Išum, Ea, Ištar und die ihr verwandten Gottheiten, Gilgameš, Engidu) ließen sich sichere Resultate gewinnen, aber vieles bleibt noch unklar, hier können nur neue Funde das Dunkel lichten. Viele Typen sind uralt, einige treten aber auch erst zur Zeit der Hammurapidynastie auf, so z. B. M A R. T U, Išum und die S. 144 behandelten Ištardarstellungen, und dürften wohl auf die Amoriter (Amurru), die mit der Hammurapidynastie zur Herrschaft kommen, zurückzuführen sein. Wie die Kunst der Hammurapizeit die alten Typen vereinfacht und verflacht, ließen besonders die Serien des aus den Bergen des Ostens aufsteigenden Sonnengottes und des Sonnengottes im Kampfe mit den Feinden des Lichtes erkennen.

---

[1]) Daß auch die Texte nichts hierfür ergeben, hat kürzlich Kugler, Im Bannkreis Babels, der als Astronom und Assyriologe in erster Linie dazu berufen ist, nachgewiesen.



1.



2.

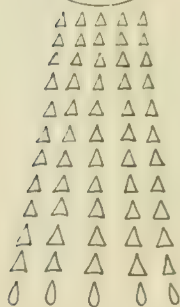


3.

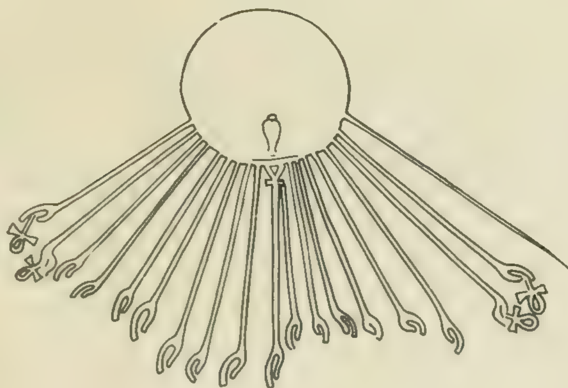


4.

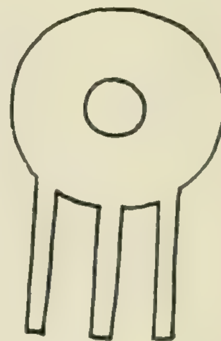




5.



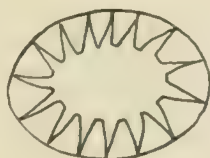
6.



7.



8.



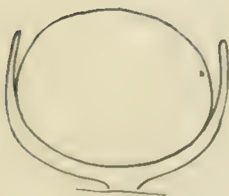
9.



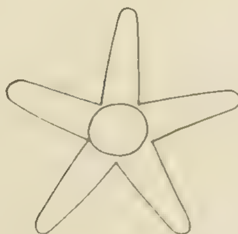
10.



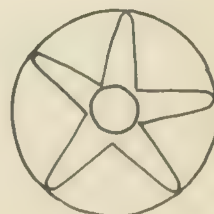
11.



12.



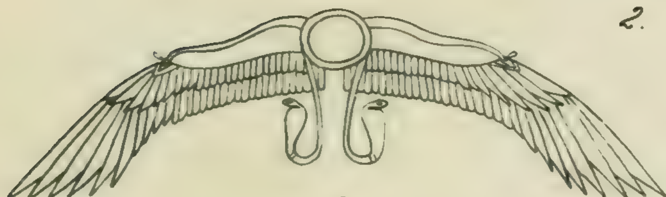
13.

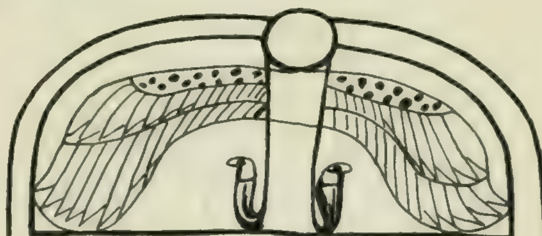


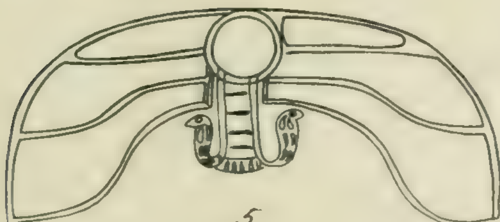
14.

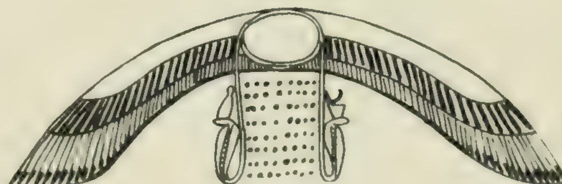

1.

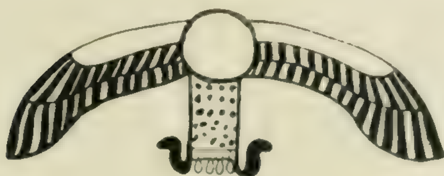

2.

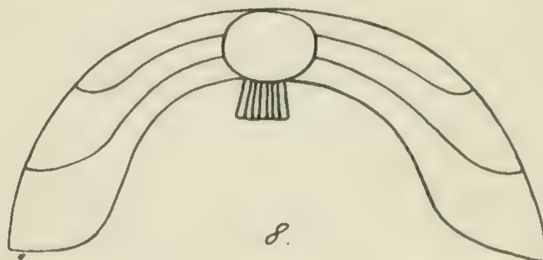

3.


4.


5.

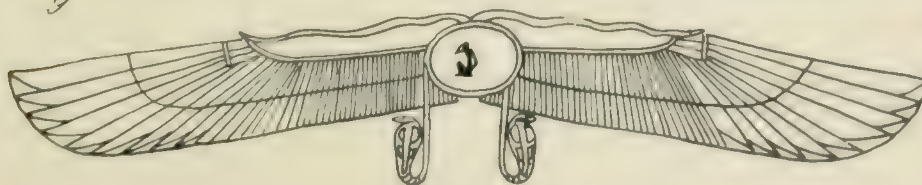

6.


7


8.

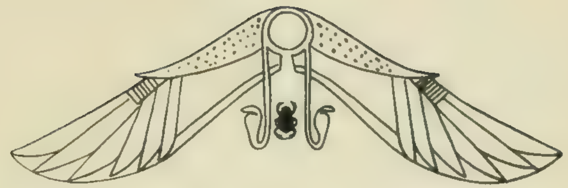

9


10

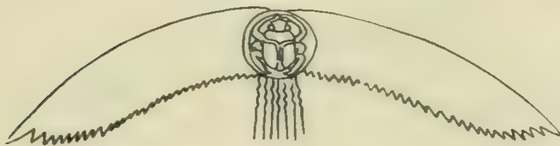

11



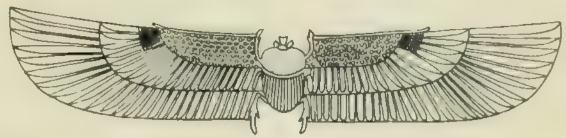
1



2.



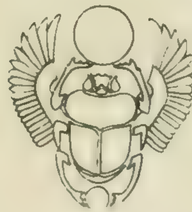
3



4



5.



6



7.



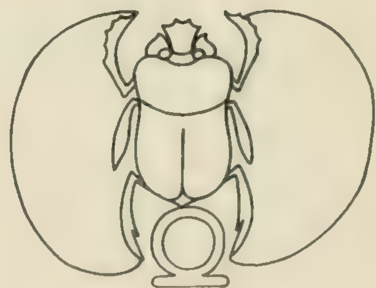
8



9



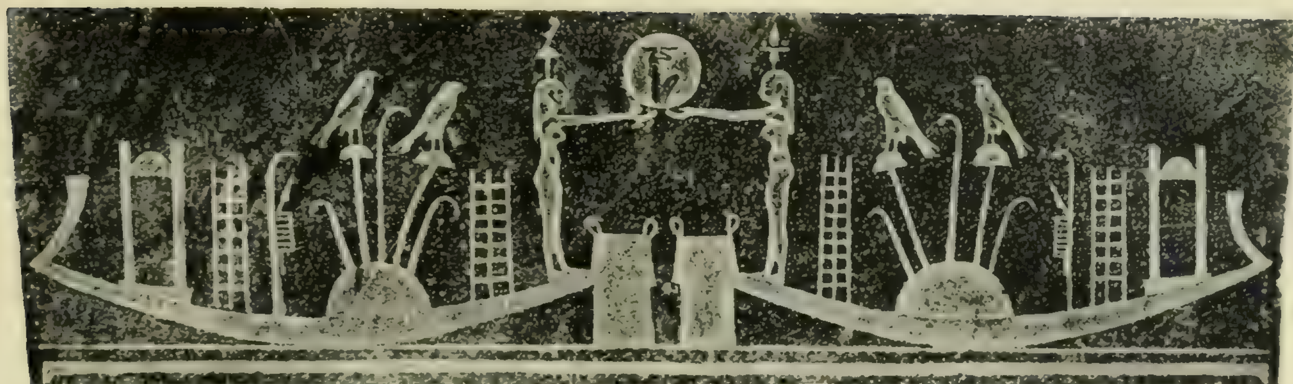
10



11



12



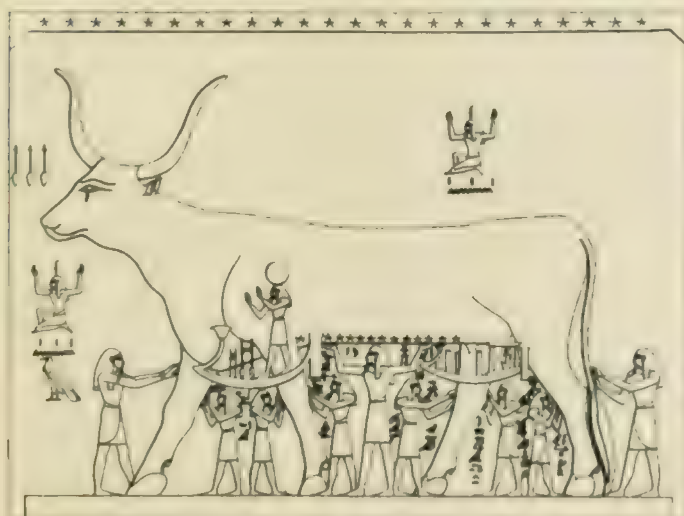
1.



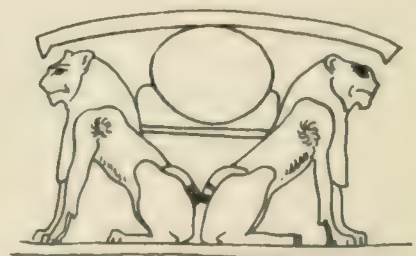
2



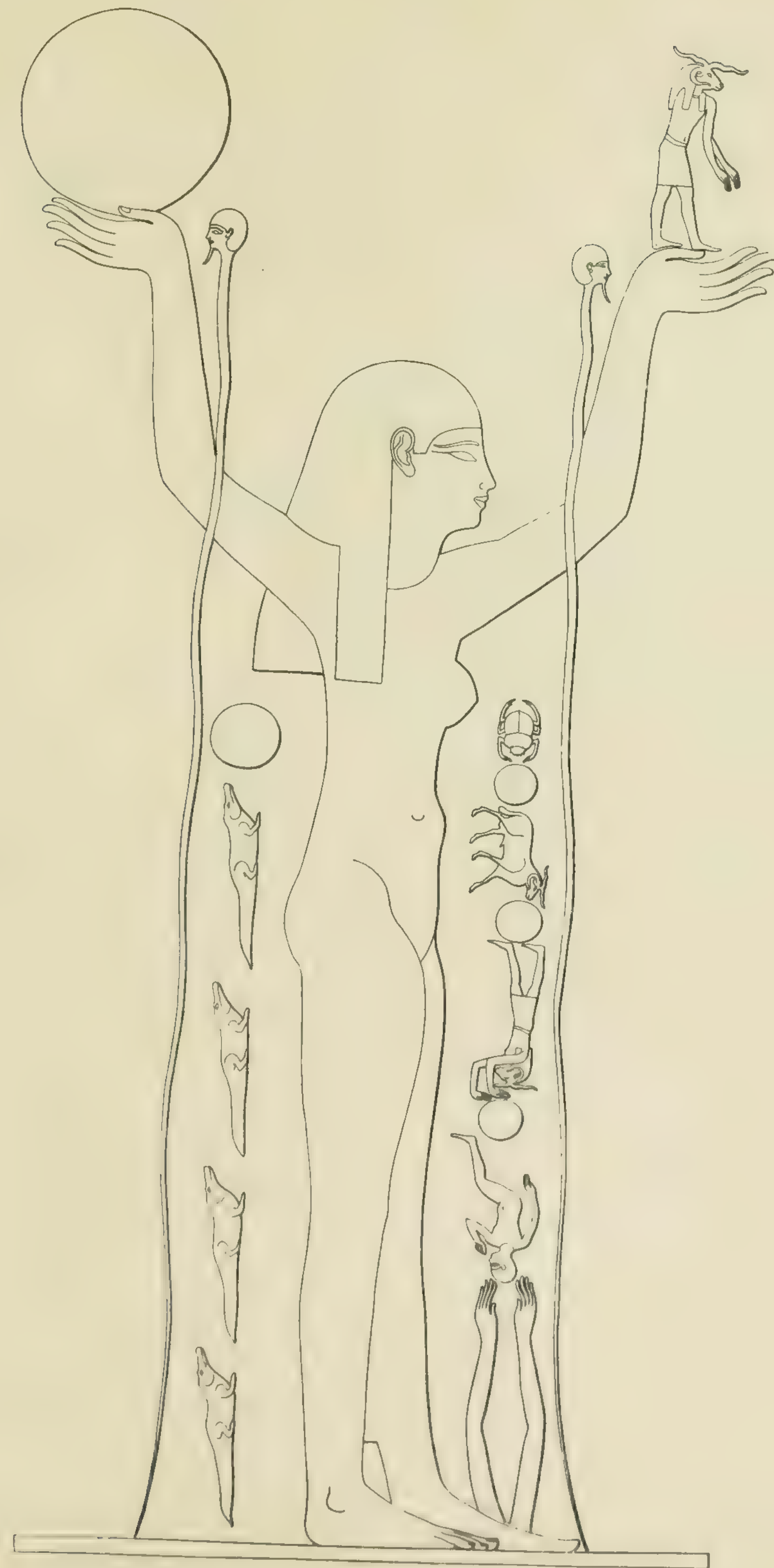
3.



4

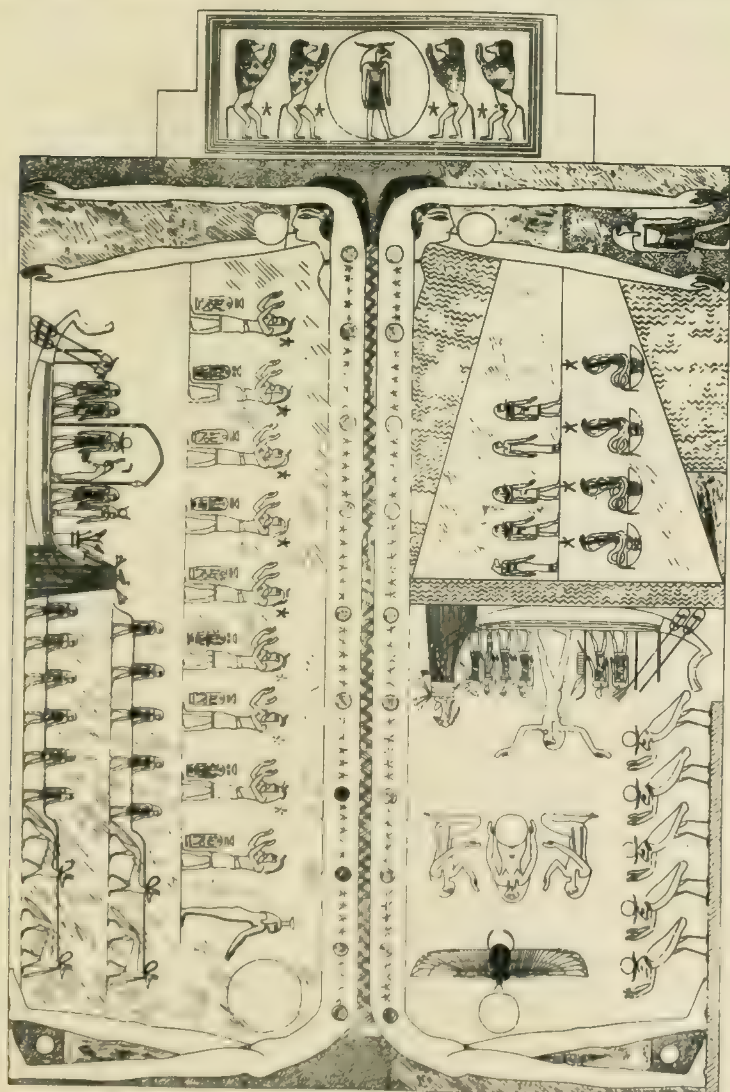


5





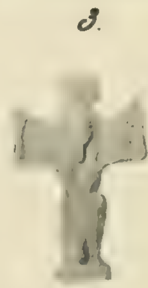
1.



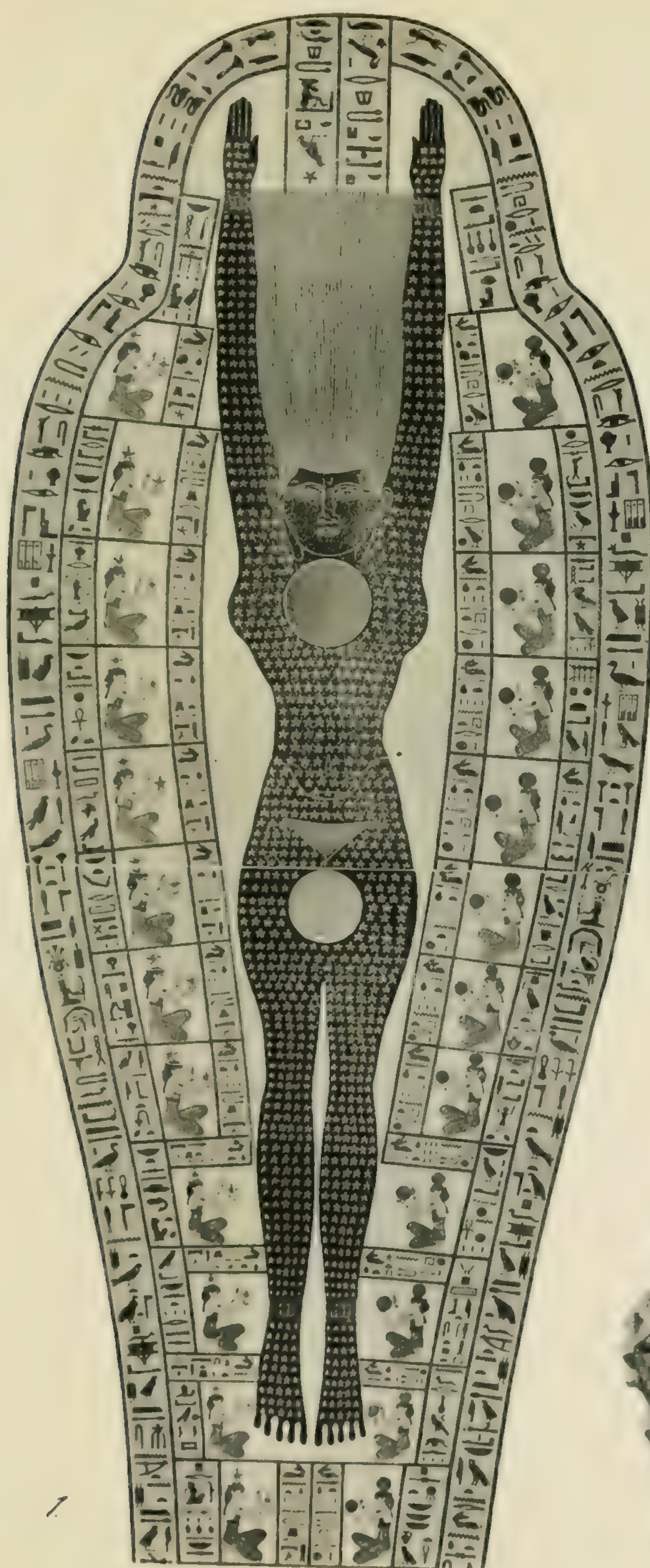
2



3.



4



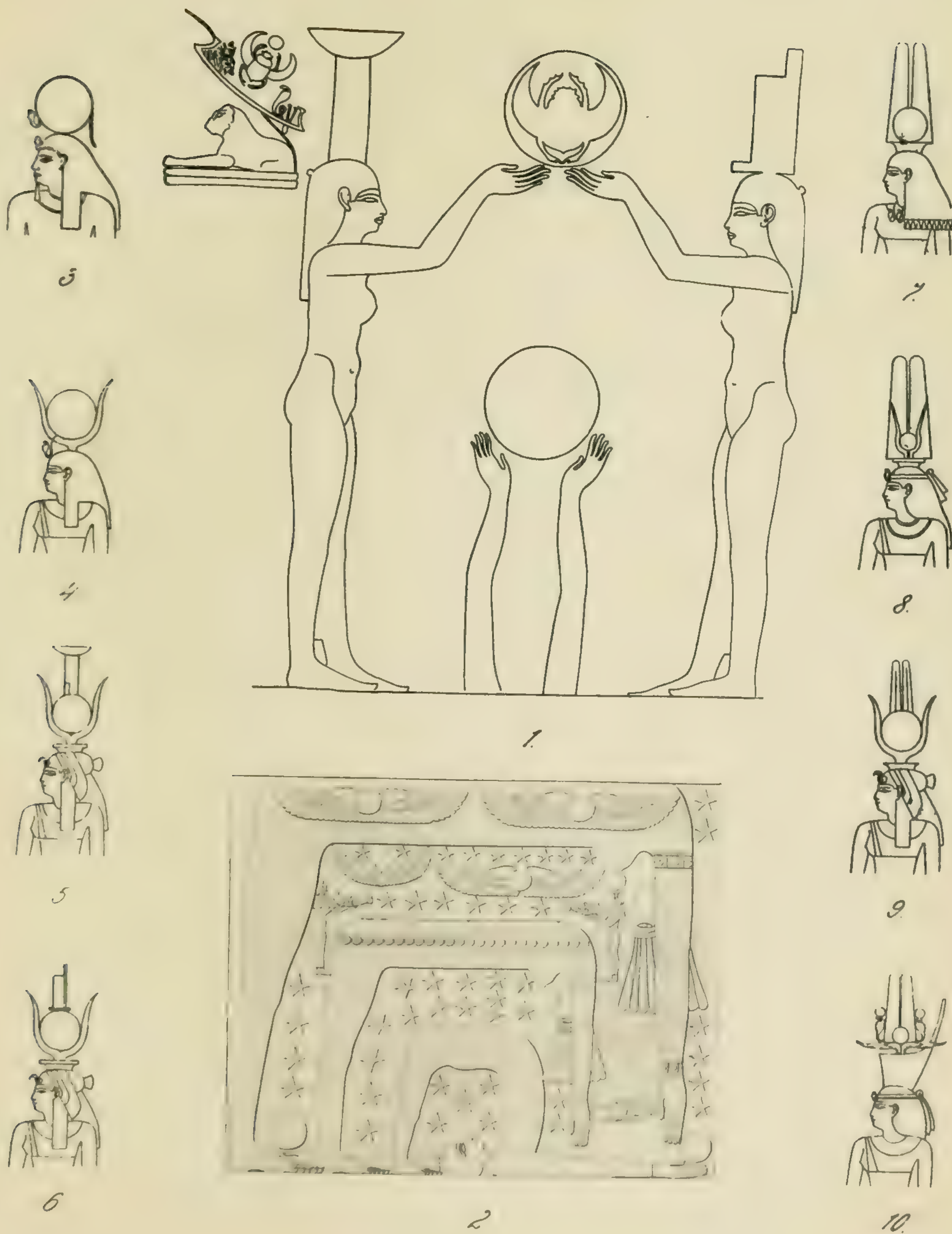
1.



2.



3.


3
1.
7.
4
8.
5
9.
6
2
10.


1.


2.


3.


4.

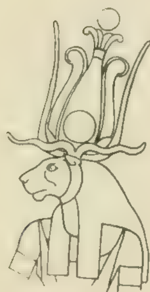

5.


6.


7.


8.


9.


10.

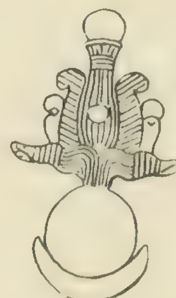

11.

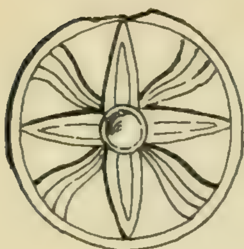

12.

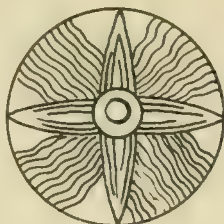

13.

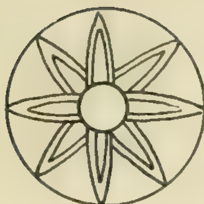

14.

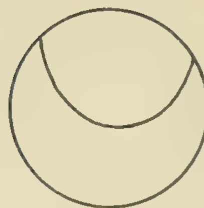

15.


16.


1


2.


3.


4


5.


6


7.


8


9


10.



1.



2.



3.

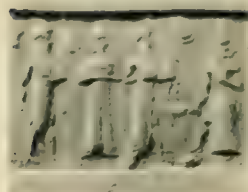


4.





5.



6.

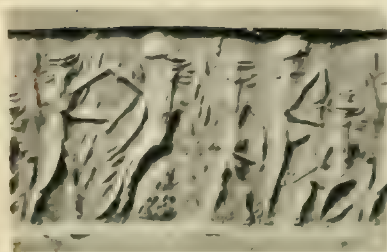


8.

7.



9.



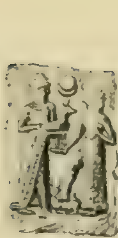
10.



11



12


1.


2


3


4


5


6.


7.


8.


9.

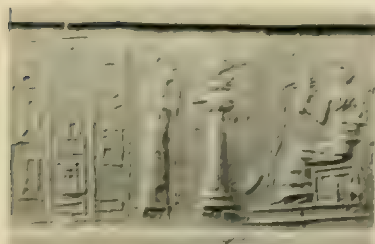

10.

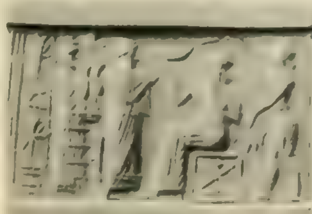

11.

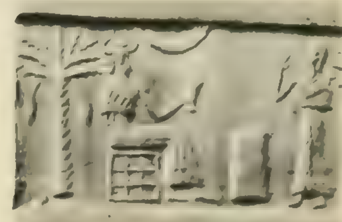

12.

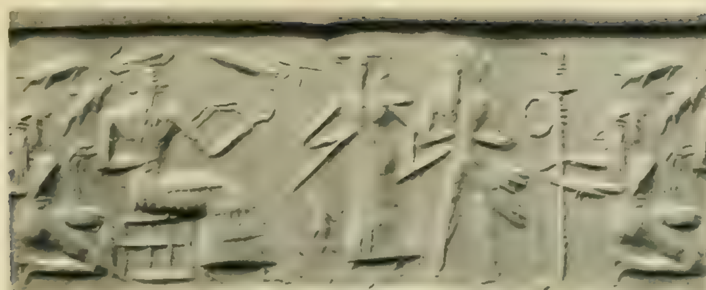

13


14


15.


16.

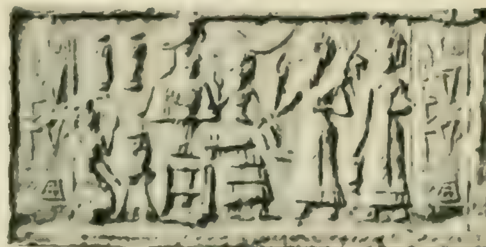

17



1.



2



3



4



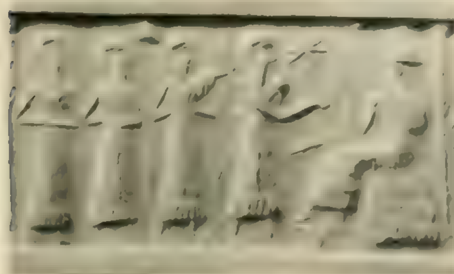
5.



6



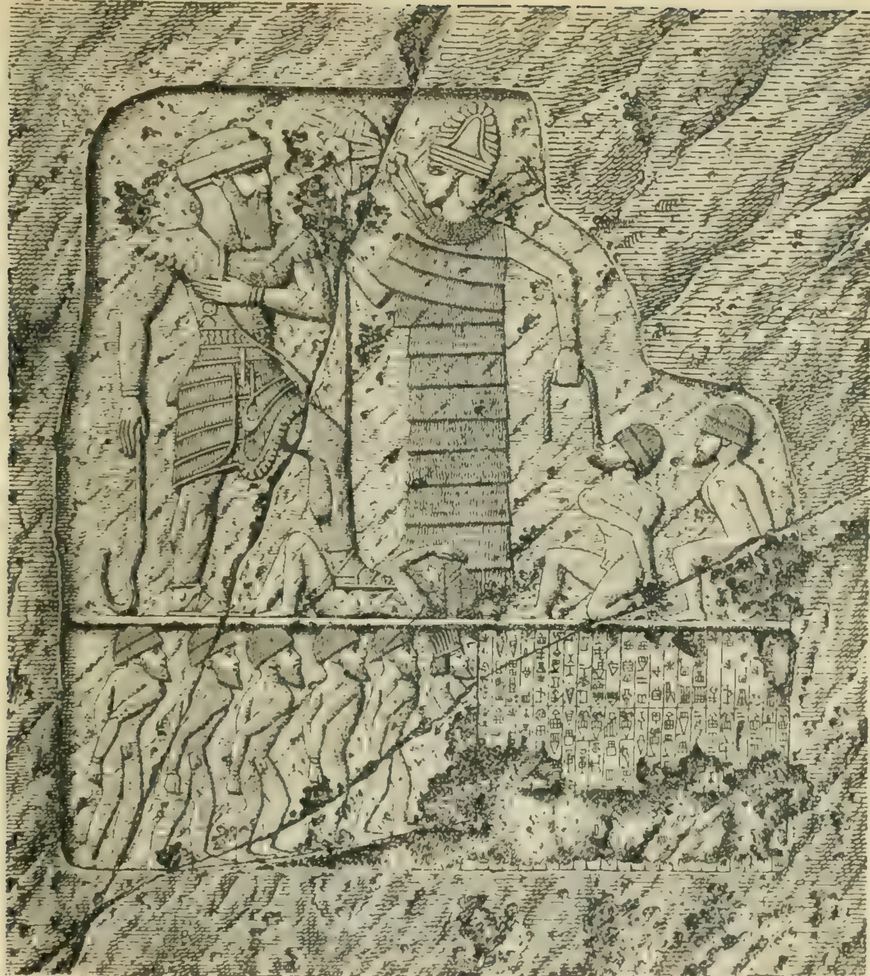
7



8.



9



1.



2



3



4



1.



2.